

PSIHOLOGIJA ATEIZMA

Karakteristično je da neke od najpenetrantnijih i najopsežnijih studija o prisutnosti u današnjem životu i umjetnosti onog Osobnog totaliteta ljubavi i osmišljenosti, koji skrivamo riječju »Bog«, nose naslov »Šutnja Boga« (Silence de Dieu). Usporedo s afirmacijom tzv. »ljudskih vrednota« na svim poljima znanosti i života, postajemo svjesni onog što bismo mogli nazvati »sablazan prisutnosti vjernika« u današnjem svijetu; katkada imamo, naime, dojam da, bez obzira što mi govorili ili pisali o Bogu, stvari u životu poprimaju svoj tok kao da njega nema na društvenom planu. Bog više ne skandalizira svijet izazovom nečeg što bi vjernike bitno distingviralo od ostalih; kao da je kršćanstvo izgubilo pečat iskonske novosti Vijesti, ono više ne začuđuje svijet.

I ne samo tzv. profana znanost, već i pojedini smjerovi suvremene teologije poprimaju sekularno obilježje, počevši od negiranja svake direktne relacije između moralnog čina i transcendentnog Boga,¹ preko zahtjeva da »se živi u svijetu kao da nema Boga«,² kod čega bi Bog ostao objekt vjere, dok bi kršćanska punoljetnost zahtijevala hrabrost osamljenosti u ovome svijetu, pa do izričite negacije kršćanskog poimanja Boga (Hamilton, Alitzer).

Šutnja Boga. Nije li to praiskonska pojava? Dok je zmiija govorila, Bog je šutio. Dok je Kain u očaju tražio zadnji »zašto«, zar šutnja Božja nije djelovala kao izazov? Ipak, dubina misterija nije u tami, već u polumraku, koji uznemiruje podjednako onog tko voli svjetlo kao i ljubitelja mraka. Misterij je u tome, što se svaki govor o Bogu završava nužno šutnjom, i što je ta šutnja uznemirujući rječita i izazovna.

I upravo u ovoj pristupnoj skepsi čovjeka, u ovom svjesnom odstojanju što ga on zauzima prema svim sistemima i strankama, prema depersonalizirajućim napastima svih ideologija — koje, usput rečeno, ne moraju nužno biti i neistinite — ogleda se danas mogućnost garancije ličnosti. Ako ateizam želi postići radikalno uništenje svih idola i ideologija koji pokušavaju objektivirati ljudsku ličnost, onda mu je kršćanska kerygma u toj želji srodna; rušeći idolatrije i otvarajući vidike najširoj univerzalnosti, kršćanstvo zabacuje i raskrinkava konfuziju između Boga i božanskoga, ne želeći prigibati koljeno pred produktom naše misaone analize, pred božanskim, kao apsolutnom granicom naše konačne aktivnosti.³ Premda ne potpuno bez vizitkarte u stvarnom, Bog je u kršćanstvu ipak povijesna irupcija koja je u srcu povijesti, dok je istodobno potpuno nadilazi, osoba prema kojoj se zauzima egzisten-

¹ J. Robinson, *Honest to God*, London 1963; *Christian morals to-day*, London 1964

² D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1951

³ Jean Nabert, *Desir de Dieu*, Aubier 1966.

cijalni stav usprkos ili, možda, upravo zbog njezine šutnje. Međutim, zadnji i najodlučniji slav opredjeljenja nalazi se iznad ili mimo ovih spoznaja, i to upravo u onim polutamnim regijama psihe gdje vrednote, koje dolaze od Boga, mogu izgledati da se okreću protiv njega, napunjavajući ljudsko srce sumnjom, tjeskobom, strašću.

Jedan od pokušaja poniranja u psihološke i kulturno-povijesne korijene konačnog opredjeljenja čovjeka u odnosu na misterij Boga predstavlja i knjiga, koju recenziramo: *PSICOLOGIA DELL'ATEISMO* u izdanju Gregorijanskog sveučilišta u Rimu, godine 1967. To su u stvari pet konferencija održanih u okviru filozofskog fakulteta i instituta za religijske nauke Papinskog gregorijanskog sveučilišta u Rimu. Predavači su poznati profesori toga sveučilišta: De Finance, Korinek, Lotz, Magnani i Prini. Predavanja nisu imala nakanu biti sveobuhvatni traktati fenomena ateizma, niti su imala za cilj pružiti argumente koji bi »pobijali«⁴ ateističke postavke; cilj je bio mnogo skromniji, ali i mnogo dublji: pokušaj pronalaženja skrivenih korijena i motiva konačnog ljudskog opredjeljenja u smislu ateizma. Prije nego dademo kratki prikaz ovih konferencija, neće biti na odmet da se uvodno osvrnemo na značenje pojma ateizam. Ako smo i najpovršnije upoznati s nepreglednim brojem članaka, monografija i studija koji danas tretiraju ovaj pojam, bez obzira na idejno opredjeljenje njihovih autora, osjetit ćemo kompleksnost i teškoću precizne definicije ovog pojma, kao i raznolikost tipologije, klasifikacije i fenomenologije pojma nevjere. Tako na primjer, da spomenemo samo neke od mnogobrojnih pokušaja, Karl Rahner postavlja pitanje, da li postoji mogućnost nadnaravne i spasonosne vjere mimo vjerovanja u Boga.⁴ Pitanje je značajno s obzirom na interpretaciju poslanice Židovima (11, 6), međutim ono dobija svu svoju ponornost analizom pojma »spoznaja Boga«. Ako prihvatimo kao dokazano, da je svaki naš voljni i razumni čin transcendentarno iskustvo, tangenta koja je usmjerena prema bitku kao takvom u čitavom njegovu neiscrpnom totalitetu, tada se, kao teisti, ne možemo otrgnuti dojmu, da je svaka spoznaja ili htijenje već u neku ruku spoznaja Boga, pa makar konfuzna, implicitna i neformulirana. Iz ovog Rahner izvodi svoju tipologiju ljudskog odnosa prema Bogu.

Distingvirajući transcendentálnu usmjerenost svakog duhovnog, voljno-razumnog čina prema Apolutnom Biću i »kategorijalnu«, eksplicitno pojmovnu spoznaju jedne istine ili datosti, Rahner svrstava odnos prema Bogu u četiri osnovna tipa. Transcendentálni i kategorijalni teizam, spoznaja Boga eksplicitna i donekle ispravna, popraćena voljno-slobodnim prihvaćanjem. Druga mogućnost bi bila ista takva transcendentálna i kategorijalna spoznaja Boga, kojoj osoba uskraćuje pristanak, egzistencijalnu simpatiju, iz različitih motivacija, kao što su privrženost grijehu, praktična indiferentnost, sistematsko ispovijedanje ateizma itd. Treća mogućnost bila bi veza transcendentalnog teizma i ateizma na planu kategorijalne refleksije zbog zablude u objektivaciji i interpretaciji pojma Boga. Četvrta mogućnost je kidanje zadnje veze s Bogom, kada se kategorijalnom ateizmu pridruži i svjesno-voljna negacija transcendentálne orijentacije prema Bitku, »zbog stava teško skriviljenog iznevjerenja prema vlastitoj savjesti«.

Premda, po priznanju samoga autora, ove kategorije ne iscrpljuju čitav dijapazon individualno iznjansiranih odnosa prema Bogu, priznajemo da nam je četvrta kategorija teško prihvatljiva. Ako je Bog bitni uvjet našeg transcendentalnog horizonta i ozračje koje je *conditio sine qua non* postavljanja svakog voljno-spoznajnog čina, postavlja se, naime, pitanje: kako može misao negirati osmišljenost, i spoznaja kao spoznaja svjesno se zatvoriti pred inteligibilitetom bitka, uništavajući na taj način sebe u zametku? Bilo kako bilo, preciznost pojma ateizam komplicira se strukturnim bogatstvom i slojevitosti duhovne osobe u njezinu konačnom opredjeljenju. Od eksplicitnog nevjerovanja, preko svjesnih i podsvjesnih motivacija, dubinskih traumatizama života, sumnjivosti svakog generičnog pojma da izradi izvangenerični totalitet, pa do enigmatičnosti analogije bitka i spoznaje radi misterija ontološke neprozirnosti

⁴ *Concilium* br. 23.

— granice svjetla i tame se isprepliću tako da se može govoriti o nevjeri vjernika s istim pravom kao i o vjeri nevjernika. Toliko o problematici naslovnog izraza recenzirane knjige.

Clanci, odnosno predavanja napisana su temeljito, čovjek bi rekao sa svim uobičajenim instrumentarijem univerzitetskih profesora. Premda je teško čitavo bogatstvo navoda svesti na zajednički nazivnik, ipak — uz grijeh izvjesne simplifikacije — možemo rezimirajući reći, da se korijeni suvremenog ateizma kako su prikazani u spomenutim predavanjima, polariziraju oko dva nukleusa: oko ontološke i socijalno-psihološke problematike, premda i ove dvije ne tvore disjunctionem completam.

Nema sumnje da je jedna od karakteristika suvremenog mentaliteta primat djelovanja pred bivstvovanjem, dotično, preciznije, uvjetovanje bitka djelovanjem. Ponekad se čin koncipira kao ambijentalno, socijalno, ekonomski ili psihološki determiniran, a ponekad poprima obilježja »potpuno slobodnog čina« lišenog svih determinanta, pa čak i određenja dovoljnog razloga, da bi postigao potpunu »slobodu«, emancipiran od normativnosti ontološke istine. Od suvremenog neopozitivizma, koji je zaboravio »ontologiju riječi« (Prini), pa preko freudistički orijentiranih psihoterapija, gdje je ontološka srž ličnosti koja nadilazi ili temelji ukupnost njezinih komponenta zamijenjena tehnikom podsvijesti, sve do pokušaja da se misterij neotudive i jedinstvene ličnosti »reducira« na ukupnost njezinih društvenih i proizvodnih odnosa i gdje se individualnost ponovno otuđuje u generičnosti — sve su to pokušaji da se »agere« prikaže kao potpuna determinacija onog »esse«. Nastavljajući analizu ove problematike, prof. Korinek u svom predavanju uzima za polaznu točku principijelnu nemogućnost negiranja Boga u pretpostavci da Boga ne bi bilo. Onaj, naime, tko negira opstojnost Božju i ovu svoju negaciju drži istinitom, mora sebi postaviti problem istine, što bi ga nužno vodilo prema zadnjem temelju istinitosti i inteligibilnosti uopće. Prema tome, po riječima M. F. Sciacca: »Tko misli, misli Boga.«⁵ Ako je tome tako, i ako je intellectus ut natura poniranje u inteligibilitet bitka, nije li tada negacija Boga isključivo verbalne naravi, odnosno u biti nemoguća, s obzirom da je Bog zadnji i opsolutni temelj inteligibiliteta i istinitosti? S druge, pak, strane, ako je ova negacija realna, nije li tada usmjerenost intelekta prema spoznatljivosti i totalitetu bitka, njegov transcendentalni polet samo verbalan i iluzoran? Smjernice ove antinomije prof. Korinek pokušava pronaći u misteriju naše orijentiranosti prema bitku. Mi, naime, nismo u potpunom posjedu, zrenju bitka kao takvog, već smo u osnovnoj orijentaciji prema niemu; postepeno i mukotrpno poniremo u njegov transcendentalni misterij, i to je osnov naše povjesnosti. Osim toga, analiza spoznajnog suda pokazuje nam da naša afirmacija bitka nije identična s njegovom jedinstvenom i konkretnom manifestacijom. Stoga slijedi, da intelektualna spoznanja konkretne realnosti nije konkretna, već distancirana, »intencionalna« forma konkretne i jedinstvene stvarnosti. I uistinu, čitav daljnji spoznajni postupak samo je »eksplikacija ove transcendentalne inteligibilnosti, koja je uključena u biću actu, ali implicite i confuse, te će taj postupak biti obilježen oznakom ishodišne afirmacije, tj. upućenošću na jedinstvenu konkretnost, a u isto vrijeme distanciranošću od te jedinstvene konkretnosti zbog njezine apstraktne forme.«⁶ Ova neprozirnost bitka postavlja se kao udaljenost između nas i Boga te sadržava mogućnost zastranjenja u jednodimenzionalnost neposrednoga. Iz ovog proizlazi i druga mogućnost iznevjeravanja inteligibilnosti bitka, koja nije ništa manje pogubna od one prve, a rezultira distanciranošću bitka sadržanog u našim afirmacijama od jedinstvene konkretnosti. Ovaj apstraktni karakter spoznaje bitka potencira napor oko ovog problema, mnogo prije nego se dođe do njegova rješenja, te može mnoge zavesti na negaciju Boga ili sumnju u njegovo egzistiranje, odnosno otvoriti vrata drugim neautentičnim apsolutima. Upravo zbog ove ontološke situacije čovjeka, ateizam nije problem jedne određene epohe ili kulture, već permanentna mogućnost orijentacije i opredjeljena naše ograničene prirode.

⁵ M. F. Sciacca, *Filosofia e metafisica*, Milano 1962.

⁶ *Psicologia dell'ateismo*, Roma, 1967.

Argument je prilično starog porijekla (što ne znači, da je istina nužno temporalna). Ostavljajući po strani zaključivanje na Boga kao nosioca smisla svake izreke i spoznaje, osvrnimo se na neprozirnost bitka. To je kompleksan i kompliciran problem analogije bitka i spoznaje. Pitanje nije ni izdaleka riješeno, kao što bi neki htjeli, ni u okvirima same katoličke filozofije. Točno je da već samo pitanje o opstojnosti Boga uključuje izvjesnu »intellektion ana-noetique« (Maritain), ali se kod svega toga postavlja temeljni problem spajanja transcendentnosti i imanentnosti Božje. Bog, naime, nije tek prva karika u lancu bitka, već Stvarnost koja obuhvaća, dominira i mjeri čitavu našu misao i spoznaju. On je »iznad« svih naših pojmova i njihov je temelj. Da bi postao konceptualiziran i ušao u mrežu naših pojmova, on se mora objektivirati, postati objekt naše spoznaje, poput mnogih drugih. To se rješavalo analognošću i transcendentnošću pojma bića i njegovih transcendentalnih vlastitosti. Pri tome se zaboravljalo da je struktura čina spoznaje — a osobito spoznaje Osobe par excellence — dijaložne prirode. A dijaložnost pretpostavlja izvjesnu komenzurabilnost. Kakva je komenzurabilnost između beskonačnog i konačnog?

Osim toga, naši pojmovi i sudovi u uskoj su vezi s onim, što se naziva »problematikom sredine«. Već samo postavljanje izvjesnih problema i njihova orijentiranost uslovljeni su od strukture civilizacije u kojoj živimo. Često rješavamo životne probleme kao lične, koji to zapravo i nisu, već su »proizvod proizvoda koji i nas proizvode.«⁷ Očekivati bilo kakvo rješenje pitanja o egzistenciji Boga od ontologije znači, često, projicirati već postojeće problematike kulturno-historijskog ambijenta u tok spoznaje. Zar nije karakteristična za načelnu polivalentnost ontološkog puta kao sigurne aleje koja bi subjektivno morala voditi Bogu već sama činjenica, da jedna od najznačajnijih analiza bitka u suvremenoj filozofiji-Heideggerova — ostaje kao doživljaj bitka (Seinserfahrung) izvan doživljaja Boga (Gotteserfahrung). Budući da on tretira bitak ne u njegovu totalitetu, već u njegovu dostupnom iskustvu, te ne obuhvaća »die Ganzheit der Seienden unter ihrer Bezug aus das Höchste Seiende«⁸ (totalitet bića u njihovu odnosu prema Vrhovnom Biću), on ostavlja pitanje Boga po strani. Totalitet bića mora biti interpretiran u svjetlu bitka (Sein) — kako ga on koncipira — a ne u odnosu na Vrhovno Biće (das Höchste Seiende). Drugim riječima, ontičko se promatra u svjetlu ontološkog, a ne u svjetlu ontičkog. Zar pokušaj, da se ova ambivalentnost ontološkog puta s obzirom na njegovo dolazište odstrani ukazivanjem na navodnu nedosljednost ili misaonu nedorečenost pojedinih mislilaca, ne djeluje pomalo naivno i samodopadno?

Druga grupa razloga konačnog ateističkog opredjeljenja jest individualno ili socijalno-psihološke prirode. Govor je naime ili o ambijentalno, kulturno-povijesno ili individualno-psihološki uvjetovanim psihičkim stanjima čovjeka, koji otežavaju ili, koji put, potpuno blokiraju pristup transcendentalnom. Ovi izvanintelektualni faktori angažiraju našu senzitivnost, stvarajući jedan bazičan totalni afektivitet, te kao dominantna intonacija subjekta znatno utječu na pažnju, koju čovjek posvećuje presudnoj tajni Boga i transcendencije. Kod ovako za čovjeka vitalnih istina, kao što je životna orijentacija, čovjek u konačnoj analizi ne izabire nešto izvan sebe, ne opredjeljuje se za nešto isključivo »objektivno«, već bira konačno samog sebe. Točnije rečeno, njegov konačni izbor obojen je totalitetom individualne intelektualne, voljne i afektivne prizme. Mnogo pri tome ovisi o načinu kako je čovjek psihološki integriran u egzistencijalnim odnosima. Mnogo ovisi o tome, da li je čovjek isključivo ukorijenjen u sebe, ne ostajući ontološki vjeran, ili je u stavu ontološke iskrenosti. Istina je da ovaj afektivni tonalitet — kako to pokazuje fenomenološka analiza — slijedi čin racionalne spoznaje, ali je isto tako nepobitno da on uvjetuje orijentaciju intelektualne aktivnosti, te neke istine ostavlja beskrvnima, dok druge tako mnogo doživljajno oboji, da one ipak postaju dominantnima. Spoznaja naime nije »hladan« i »objektivan« čin, već uključuje uvijek izvjesnu konaturalnost i dijalektički uzajamni utjecaj između spoznavajućeg subjekta i spoznatog

⁷ Usp. J. Durandeaux, *Question vivante à un Dieu mort*, Paris 1967.

⁸ M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1958.

»objekta« (kako se teško naš način mišljenja odvikava od statičkih predodžbi nečega što leži ili stoji pasivno ispred nas: obiectum, Vor-stand, pred-met). Ovaj totalni afektivitet uslovljava mnogo faktora, kao što su temperament, zdravstveno stanje, ambijent, čitav sklop intelektualnog, moralnog i osjećajnog odgoja, kulturna pa i geografska klima, podsvijest, sugestibilnost prema idejnom i afektivnom ozračju životne sredine, atavizmi, psihička oboljenja, prošli život (svaki naš čin sadržava čitavu težinu prošlih opredjeljenja), navike itd. Tako npr. neautentična egzistencija čovjeka mase, čiji isključivi sadržaj svijesti sačinjavaju urednički članci njemu nametnutih publikacija, komentari radija i televizije i stanovišta njegovih neprijatelja (u obrnutom smislu), nužno je nevjerna ontološkoj tajni istine i vrednota upravo u mjeri u kojoj se oglušila tajanstvenom zovu personalizacije. Jer, konaturalnost — to je na kraju sve!

Govoreći o socijalno-psihološkoj determinanti konačnog opredjeljenja, moramo naglasiti da današnji ateizam rado nastupa pod vidom ateističkog humanizma. Njegovi korijeni, u krajnjoj analizi, nisu pretežno spekulativne, već primarno egzistencijalne prirode. Možda paradoksalno zvuči da je upravo kršćanstvo uvjetovalo — doduše indirektno — jedno od vrlo raširenih psiholoških ishodišta suvremenog ateizma, naglašavajući dostojanstvo, nezamjenljivost i jedinstvenu vrijednost ljudske osobnosti, subjektivnosti i slobode. Analizirajući — rekli bismo psihoanalizirajući — suvremenu književnost i filozofiju od Becketta i Joyca do Merleau-Pontyja i Ericha Fromma, od onih koji se bune protiv tzv. paklenog raja alijenacije, pa do onih, koji i mimo svoje primarne nakane ocrtavaju rajski pakao budućnosti — osjećamo da se radi o jednom radikalnom izboru totalne ličnosti, koji je prethodio intelektualnim motivacijama, i da je taj izbor u većini slučajeva koncipiran kao očuvanje integriteta slobode, subjektivnosti i osobnosti. Uostalom, i čitava ova antropoteoza, ovaj hybris, homo technicus, izvire iz istog korijena. Paradoksalno je ipak, da ova elacija nije inkompatibilna s osjećajem nesigurnosti i kontingentnosti ljudskog egzistiranja, već je njime potencirana.

Nema sumnje, da ovaj stav psihološke punoljetnosti čovjeka ima često ulogu katarze, čisteći našu religioznost od mnogih psihološko sumnjivih komponenta. Objekcije zastarjele apologetike u odnosu na ovaj stav probudnog antropocentričkog humanizma (izvinjavamo se za ovu *contradictio in terminis*, ali to samo dokazuje da i kršćanski humanizam mora biti »antropocentričan« da di uopće bio humanizam. Nakon misterija inkarnacije, naime, istinska je antropocentriranost istodobno i teocentriranost), u smislu predbacivanja oholosti, ili duhovne sljepoće koja ne želi prihvatiti mudrost Božju, samo ukazuje na naš šablonski pristup ovom problemu. Jer ne smijemo zaboraviti, da je postojanje vjere isto tako problemske naravi kao i postojanje nevjere.⁹ Istina je, da u osnovi religioznog fenomena leži osjećaj egzistencijalne kontingentnosti; da stvor može biti sam sebi dostatnim, bio bi Bog! Međutim, osjećaj svetog funkcionalno koncipiran, ili čak konfuzno naslućen, kao rješenje egzistencijalne tjeskobe, spušta sve to na nivo životnog osiguranja (ili nadživotnog osiguranja: stvar je u biti ista, samo je osiguranje dugoročnije). Ne negirajući da ova komponenta religioznog doživljaja igra često znatnu ulogu, ne možemo je uzeti kao izraz evanđeoske doktrine vjere kao predanja i angažmana. Međutim, kako čovjek dobija sve veću moć nad egzistencijalnom situacijom i postaje samostalni u odnosu na prirodu u sebi i oko sebe, sveto mu se sve manje pojavljuje kao osjećaj sigurnosti od životnih tjeskoba, te sve više postaje rizik, koji je nužan da bi njegova ličnost postala potpuno otvorenom, istinskom. Ova interiorizacija čovječje osobnosti nužno povlači za sobom i pročišćavanje pojma Boga. Upravo u ovom smislu jedan od važnijih psiholoških izvora suvremenog ateizma mogao bi poslužiti kao poticaj stvaranju osobe prema mnogo široj i dubljoj koncepciji Boga.¹⁰ Jer, potreba za Bogom nije bitno niti primarno vezana za osjećaj ljudske bijede u iznesenom smislu. Ta je potreba mnogo dublja. Bog je nužan kao garancija naše personalnosti, konačni izvor slobode i smisao našeg

⁹ T. Steeman, *Aspects psychologiques et sociologiques de l'athéisme moderne* (Concilium br. 23).

¹⁰ Ibid.

dostojanstva. Mi smo slobodni jedino onda, ukoliko u svakom našem voljnom činu postoji potencijalna mogućnost transcendentije i u svakom našem vrednovanju skrivena potreba neograničenog. A jedino u tome i počiva dostojanstvo osobnosti. Ova želja za transcendentijom temelj je i naše čežnje za potpunom autonomijom, za apsolutnom slobodom, jer u sebi sadržava netrpeljivost prema svakom ograničenju. Zato proces humanizacije prirode može samo pročitati naš pojam o Bogu. Ono što mi nazivamo desakralizacijom znači često demitologizaciju. Koliko bi se žučljive diskusije i ljudskih tjeskoba izbjeglo na primjer, da se u nekim aktualnim moralnim pitanjima sjetimo da je čitav razvojni uvjetovan koncepcijom da je čovjek iznad prirode, odnosno da je njegov zadatak da prirodu humanizira, podvrgne vrednotama osobnosti. Upravo zato, katarza ateističkog humanizma može biti uvod u pročišćenu fazu kršćanskog humanizma.

Konferencije nisu ni imale za zadatak iscrpno obraditi psihologiju nevjere, te im ne možemo zamjeriti što se, čitajući ih, dobija dojam, da se tajna nevjere svodi ili na nedostatak lucidnosti i penetrantnosti intelekta, ili na nesreću koju je čovjek imao da njegova psiho-fiziološka konstitucija, odnosno njegov kulturno-povijesni ambijent, ne tvore totalni afektivitet ličnosti koji bi bio receptivan za transcendentno, ili — napokon — zbog svjesne luciferske samodostatnosti i grešnog zabacivanja svake transcendentne normativnosti bića.

Treba najprije primijetiti, da 2. vatikanski sabor, u tekstovima posvećenim problemu ateizma, ne govori ništa o dosad ubičajenoj tezi, prema kojoj ni jedan čovjek obdaren normalnom inteligencijom ne bi mogao duže vremena prihvaćati pozitivni ateizam bez svoje vlastite moralne krivnje.¹¹ Ne ulazeći u pitanje o mogućnosti nadnaravne i spasonosne vjere bez vjerovanja u Boga, tj. bez jednog barem implicitnog znanja o Božjoj opstojnosti i slobodnog pristanka na taj sadržaj svijesti (svakako, gratia iuvante), možemo reći da nam se otvaraju neograničeni vidici, ukoliko se sjetimo da je Bog prisutan u svakom našem činu volje i intelekta kao njegov nekonceptualni ontološki temelj. »Omnia cognoscuntia cognoscunt implicitae Deum in quolibet cognito« (Toma Akvinski). Vjera je isto takav misterij kao i nevjera, a njezini korijeni i vidovi ne manje različiti. Ne želimo natezati ionako već izmučeni pajam fidei implicitae, ali ipak moramo napomenuti da i sama vjera u apsolutum čovječje ličnosti, *ukoliko nije voljno zabacivanje spoznate ontološke ovisnosti o osobnom Bogu*, znači posvetu plemenitom idealu slobode, ljubavi i patnje — a to su atributi Božji. Što se tiče zahtjeva da ove vrednote treba da budu barem nejasno naslućene kao personalne, to one u svakom slučaju i jesu, ukoliko su istinski i egzistencijalno prihvaćene. Ako je naime bit osobnosti, da nas neizbježno tangira kao imperativ susreta, prema kojem moramo zauzeti određeno *egzistencijalno stanovište*, onda i sve vrednote, koje svojom realnošću transformiraju i usmjeruju čitav jedan ljudski život, imaju personalno obilježje te su implicitno usmjerene prema susretu s Bogom. Prema tome, *možda* implicitna vjera »nevjernika« može biti dovoljna za spasenje. »Psicologia dell'ateismo« svakako je vrijedna kontribucija misteriju vjere i nevjere. Jedino treba požaliti, da se ovako duboki i važni životni problemi koji put tretiraju sistemski zatvoreno, sa stanovišta, da konačna tajna nevjere — gledana sa psihološko-naravnog stajališta — leži u stanovitoj patologiji razuma, ili volje, ili društvene sredine. Možda i suviše često zauzimamo medicinsko stanovište prema nevjeri, smatrajući teološku vjeru kao neki status normalis, a svako odstupanje od toga kao nešto što treba »protumačiti«. Vjera je misterij ništa manje od nevjere. Istina je da Bog želi spas svakog čovjeka, ali se u našem džepu ne nalazi (hvala Bogu!) mapa s detaljno ucrtanim svim putovima spasenja. Bog će jednom i za nas biti veliko iznenađenje. Konačna tajna vjere i nevjere sastoji se u tajni *susreta*, a tko može pisati iscrpnu psihologiju (ili čak ontologiju) susreta! Jedno se ipak sa sigurnošću može reći: za susret potrebna je otvorenost, spremnost na rizik. U interpersonalnim odnosima svako povjerenje predstavlja određeni rizik. I upravo zbog toga, što je Bog kao osoba temelj bitka, smisla i vrednota, svako povjerenje, svako stanovište otvorenosti prema bitku, smislu i vrednoti, u bilo kojem obliku, znači rizik susreta. Nadasve, susret konačnog i Beskonačnog pretpostavlja na kategori-

¹¹ K. Rahner, *La doctrine de Vatican II sur l'athéisme* (Concilium br. 23).

jalnom planu intelekta duh otvorenosti prema nerješivom, životnu mudrost, da se priviknemo živjeti i s nekim neriješenim problemima, u uvjerenju da neka »rješenja«, kada se radi o odnosu čovjeka i Boga, mogu lako biti iluzorna i degradirati misterij osobe na akademske klišeje.*

E. Marinković

* Hipoteza, koju postavlja u ovom članku auktor, da je možda implicitna vjera »nevjernika« dovoljna za spasenje, veoma je zanimljiva, pa je stoga donosimo samo kao zanimljivu hipotezu jednog katoličkog intelektualca, a ne kao sigurnu nauku Crkve.

Uredništvo

PRVI POSLIJESABORSKI HRVATSKI MISAL

Premda o. Radić nije prevodilac ovog misala¹, nego njegov priredivač, pripada mu s naše strane topla zahvalnost. Naime, bez njega mi još ni danas, nekoliko godina poslije II vatik. sabora, dok drugi narodi u tome odavna brigu ne brinu², ne bismo imali misala na hrvatskom jeziku. Naša zahvalnost isto tako pripada i izdavaču, Franjevačkoj visokoj bogosloviji u Makarskoj. Izdanjem ovog misala ta škola ponovno afirmira činjenicu, da je od svih (desetak) naših visokih bogoslovskih škola (uključivši tu i zagrebački bogoslovski fakultet) najaktivnija naša teologija. Bez sumnje, marljivost i poduzetnost i o. Radića i makarske franjevačke bogoslovije primjernih su razmjera.³ K tome, prije ovog misala, godine 1965, o. Radić i makarska bogoslovija izdali su opširan izvadak iz misala i brevia — »Bogoslužje«, pa je ono prošlih godina moglo služiti kao misal i kao bogoslužbenik.

Zapravo, novi je misal zbirka prijevoda.⁴ Glavni su njegovi prijevodi: »Sveta misa«⁵, »Obnovljeni obred Svete sedmice«⁶ i »Rimski misal« dra

¹ *Misal za sve dane u godini*, priredio o. dr Jure Radić, franjevac, Makarska 1967, 735 strana, izdala Franjevačka visoka bogoslovija, Makarska.

² Na primjer, *treće* izdanje misala na slovenskom jeziku izašlo je god. 1965 (*Rimski misal*, s sodelavci priredil dr Metod Turnšek, Ljubljana 1965).

³ a) O. dr Radić, uz svoju profesorsku i rektorsku dužnost u makarskoj bogosloviji, već 7 godina izdaje (pod imenom ILO-a) i uređuje dvomjesečnu liturgijsku reviju »Služba Božja«. K tome, pisac je prve opširne (262 strane) monografije o liturgiji u Hrvatskoj (»Liturgijska obnova u Hrvatskoj«, Makarska 1966, izdala Franjevačka visoka bogoslovija, Makarska) i brojnih članaka u »Službi Božjoj«. Svakako, on je, poslije dra Kniewalda i dra Kirigina, naš najradišnji radnik na području liturgije.

b) U naše vrijeme ta je bogoslovija izdala niz knjiga, na primjer: fra Karlo Nola, *De sexto* ... 141 strana, Makarska 1963; dr o. Jeronim Setka, *Hrvatska kršćanska terminologija*, II dio: *Hrvatski kršćanski termini latinskog porijekla*, 235 strana, Makarska 1964; dr o. Jeronim Setka, *Hrvatska kršćanska terminologija*, III dio: *Hrvatski kršćanski termini slavenskog porijekla*, 287 strana, Makarska 1965; dr o. Božo Vuco, *Od atoma do svemira*, 199 strana, Makarska 1964; fra Karlo Nola, *Kazuistika*, 377 strana, Makarska 1966.

⁴ Tako se dogodilo, da ima dvostrukih prijevoda nekih mjesta, npr. evanđelje na stranama 314. i 696. (Toga ima i Bernardinov »Lekcionar«, po čemu je Maretić s pravom zaključio, da prijevod »Lekcionara« potječe od više prevodilaca), pa dvostrukih rekcija nekih glagola (npr. *napuniti češ se miline* — 68, *i gumna će se napuniti žita* — 339, *neka se napune usta moja hvalom tvojom* — 339: *ulij nam* — 94, *ulij u naše duše* — 341), dvostrukih oblika nekih imenica (npr. *Mihael* i *Mihovil*), više stilova, što je posebno neprikladno.

⁵ *Sveta misa*, prilog lista »Molite, braćo«, 21 svećića, Makarska 1962/1963.

⁶ *Obnovljeni obred Svete sedmice*, vatik. tiskara »Polyglotta«, 1967, 153 strane plus *Obredi Svećenice* i *Pepehnice* 13 strana, veliki format, preveo dr Petar Čule, a konačno redakciju prijevoda izvršio, u Splitu g. 1960, odbor četvorice biskupa i petorice svećenika.