

INTEGRALNI HUMANIZAM ILI NOVO KRŠĆANSKO DRUŠTVENO UREĐENJE

Prema Jacquesu Maritainu

Ideju prilagođivanja današnjem vremenu ubacio je u katolički svijet blage uspomene papa Ivan XXIII. Ta ideja, kao i riječ koja je izražava, podanašnjenje, l'aggiornamento, imala je uspjeha. Na II vaticanskom koncilu došla je do izražaja od početka, a do kraja je prevladala preko svakog očekivanja, te u katoličkom svijetu znači čitavu obnovu, a u cijelom svijetu veliku nadu.

U naglom previranju novih shvaćanja jasno je da nastaju mnogi nesporazumci i nejasnoće, te je potrebno mnogo toga precizirati i pobliže razložiti da bi se vidjelo koji su pravi razlozi i pravi ciljevi ove obnove i koje su povijesne snage što tako snažno pokreću današnje previranje.

Razložito je, naime, pretpostaviti, da papina riječ sama po sebi ne bi mogla biti tako svestrano prihvaćena, kad ne bi imala već pripravljen teren i povijesne snage ljudskog društva koje su već u pokretu rastvarajući proživjele forme i formirajući nove.

Ako imamo suditi po tako općem prihvaćanju podanašnjenja, treba zaključiti da povijesne snage, koje su na djelu, imaju pozitivno značenje: vrijeme, kojemu se želimo prilagoditi, očito donosi nešto dobra. U protivnom slučaju trebalo bi suzbijati ga, umjesto da mu se prilagođujemo.

Da se, dakle, u pitanju podanašnjenja unese nešto svjetla, važno je ispitati prema čemu teži naše vrijeme, kako se to obično kaže. Nosilac težnja je današnje društvo, ljudsko društvo koje danas ima vodeću ulogu i koje baštini kulturne tekovine prošlosti. Ono je, naime, nosilac povijesnih snaga te ima neku povezanost i logiku u svome djelovanju po kojoj se može predvidjeti, uza svu slobodu ljudskog djelovanja, prema čemu je usmjereno u današnjem času ljudske povijesti.

U ovako zamašnom istraživanju oslanjamo se na radove priznatog filozofa Jacquesa Maritaina, posebno na razlaganja sadržana u njegovu djelu *Umanesimo integrale — Integralni humanizam*, izdano u Rimu, Editrice Studium, 1946. godine. To je talijanski prevod francuskog originala koji je izašao 1936, a vredniji je od samog originala jer je od samog autora dopunjen novim bilješkama i dotjeran.

Autor je pred nekoliko godina slavio svoju 80. godinu života i tom prigodom je dobio francusku nagradu za znanstveni rad. Sada živi povučan u dominikanskom samostanu u Toulousei, u južnoj Francuskoj. U posljednje dane Koncila veoma je počašćen time što je poruke koncilskih otaca intelektualcima on primio od Svetog Oca u svoje ruke. Naš »Glas Koncila« donosi o tom izvještaj u božićnom broju, 24—25. 1965, str. 7, a u 21. broju od 31. listopada 1965. donosi kratku vijest da je Jacques Maritain primljen kod Svetog Oca.

Za bolje upoznavanje autora neka posluže i slijedeće riječi drugog, malo mlađeg, osamdesetgodišnjaka, François Mauriac, što ih je izrekao u jednom intervjuu 1965. povodom svoje osamdesete godine života. On se je izrazio ovako: »Govoreći o duhovnim svjedocima moram reći da je, s obzirom na Jacquesa Maritaina, moj dug velik. On je izvršio dubok utjecaj u našoj generaciji. Pitam se da li u današnjoj epohi ima nešto slično onome što je bila kuća Jacquesa i Raissae Maritain u Meudonu: duhovno ognjište... Vrlo žalim što sam je vrlo malo i slabo iskoristio. Ipak sam uvijek bio pod uplivom Maritaina; u dva ili tri navrata intervenirao je riječju i perom u mom životu. Čovjek se osjećao da se nalazi pod njegovim okom koje bratski ljubi dušu. Maritain je bio čuvar svoje generacije.«

Ova radnja nema drugih pretenzija već da iznese misli autora u gore postavljenom pitanju: za čim ide današnje vrijeme?

Usprkos svim lošim znakovima, koje naravno gledanje sugerira, vjernik će potpomognut nadnaravnim svjetlom vjere i ojačan milošću od koje živi otkloniti svaki očaj. No mnogo će mu pomoći filozofsko razlaganje koje u novovjekom razvoju kršćanskog društva otkriva sigurne znakove, da cijeli taj razvoj podnipošto nije napuštanje kršćanstva nego, naprotiv, normalni razvoj kršćanske kulture i društvenog uređenja koje pod svaku cijenu hoće da ostane kršćansko, razvoj — velim — iz naivnodječačke dobi srednjega vijeka u muževnu zreću dob novovjekog kršćanstva. Takav razvoj se može i mora očekivati i on je vrijedan mnogih napora i žrtava. Zbog ljudskih slabosti taj pravični razvoj podložan je svakovrsnim zastranjivanjima, ali je li milost osigurana kao glavni princip s kojim treba da surađuje slobodna ljudska volja. Čini se da proživljavamo završnu fazu tog razvoja te možemo, iz pojava koje se odvijaju pred našim očima, gledati značajke novog kršćanskog društva, koje se mogu nazrijevati kao suprotnosti onih značajki što se najviše ističu u srednjovjekovnom kršćanskom uređenju društva.

Izložiti ćemo, dakle, prema Maritainu, najprije najistaknutije značajke srednjovjekovnog kršćanskog društvenog uređenja. Nakon osvrta na vrijednost toga uređenja navest ćemo njima suprotne značajke, koje bi ih, prema svim znacima, trebale zamijeniti, a koje nisu ništa manje od njih

kršćanske, dapače su bolji i istinskiji odraz evanđelja i čistije od natruha poganske kulture negoli su to bile značajke srednjega vijeka.

OZNAKE KRŠĆANSKOG DRUŠTVA U SREDNJEM VIJEKU

Kao opći značaj srednjovjekovnog društvenog uređenja možemo navesti sakralno poimanje svega vremenitog. Sve snage ljudskog društva su u službi Boga, sva civilizacija u službi vjere. Mlado kršćanstvo, koje je za Krista kroz tri stoljeća svjedočilo vlastitom krvlju, primilo je u svoje krilo mlade narode pune životne snage. Preuzevši vodstvo u izgrađivanju civilizacije, kršćanstvo visoko podiže Krista kao jedini pravi cilj za koji se je vrijedno žrtvovati te sve usmjeruje prema njemu na izričiti način, dječjački naivno, ne osjećajući potrebu refleksije.

Analizirat ćemo поближе ovaj značaj srednjovjekovnog kršćanskog društva te ćemo, prema autoru, naći pet njegovih oznaka. Nabrojimo ih po redu.

1. — Na prvom mjestu spomenut ćemo težnju prema organskom jedinstvu koje je, po vrsti, maksimalno.

Ovo jedinstvo ne isključuje različitosti ni pluralizma u društvu, bez čega ne bi bilo organsko. Ono traži da jedinstvo vremenitog društva bude usredotočeno u životu osobe, ili — drukčije rečeno — da se temelji na duhovnom jedinstvu, i to u maksimalnom stupnju.

Postojao je stalni napor da se kršćanski svijet u vremenitim stvarima ujedini pod jednim carem, vladarom svih kršćana, kao što je u duhovnim stvarima Crkva podložna papi. Iako taj ideal nije bio postignut, nacionalne svađe među kršćanskim vladarima bile su svađe u obitelji i nijesu rušile jedinstva kulture. Postojala je kršćanska Evropa.

Maksimalno jedinstvo traži jedinstvo mišljenja, u prvom redu jedinstvo vjere. Jedinственost u nauci očitovala se je u tom da se je inteligencija služila istim jezikom, latinskim, što je doprinosilo jedinstvenosti same nauke, kako teologije tako filozofije. Središte toga jedinstva bilo je pariško sveučilište, kao što je nacionalno-političko središte bilo Rimsko carstvo njemačke narodnosti.

2. — Kao drugu oznaku označit ćemo služuću ulogu svega vremenitog.

Ova oznaka je logički zahtjev maksimalnog jedinstva. Tako visoko jedinstvo moglo se zamisliti samo stoga jer je to bilo jedinstvo sakralnog reda. Reći da se je središte, gdje se je ono formiralo, nalazilo veoma duboko u ljudskoj osobi, isto je što li reći da je onda za vremenite stvari bilo najvažnije: podložiti se duhovnom redu.

Tako su »stvari careve«, premda su bile jasno razlučene od »stvari Božjih«, imale u širokoj mjeri služuću ulogu prema njima. Stvari vremenitog reda bile su instrumentalni uzrok s obzirom na sveto, sakralno. Njihova vlastita svrha imala je rang jednostavnog sredstva s obzirom na vjčni život.

U nauci je takovo shvaćanje izraženo poznatom izrekom: *philosophia ancilla theologiae* — filozofija je sluškinja teologije.

3. — U skladu sa služećom ulogom svega vremenitoga nužno slijedi treća oznaka srednjovjekovnog kršćanskog društva: angažiranje vremenitog ustrojstva za duhovne ciljeve.

Sredstva, koja su vlastita vremenitom i političkom redu, kod kojih ima velik udio prisila, društveni pritisak državnog uredovnog aparata, sredstva propagande i javnog mišljenja, itd., angažirana su za duhovno dobro ljudi, za duhovno jedinstvo po kojemu je krivovjerac smatran napadačem na žive izvore društvene zajednice. Država je smrću kažnjavala zločin krivovjerja i uopće je svoja politička sredstva stavljala u službu duha. Takovo shvaćanje pokazuje neku osobitu plemenitost ljudske zajednice, jer se pokazuje da joj je istina središte i temelj, te je po sebi plemenitije od shvaćanja po kojemu se kažnjava samo zločin protiv tijela.

Ipak je tu ljudski elemenat uveo najviše zloporabe. Ove su postajale sve nesnošljivije, te je došlo do prave monstruoznosti, kad se je država otkinula od duhovnog auktoriteta višega od sebe, a ustrajala je u tom da prisvaja sebi i u svoje ime pravo da djeluje u duhovnim stvarima. Apsolutizam Hernika VIII i Filipa II, galikanizam, jozefinizam, prosvjetiteljstvo XVIII stoljeća, jakobinstvo čine u tom značajam niz.

4. — Kao četvrtu oznaku srednjovjekovnog kršćanskog društva nalazimo u činjenici da je u temeljnoj raspodjeli socijalnih funkcija i odnosa vlasti priznata kao bitna stanovita različitost između upravitelja i podložnika.

Može se reći da je u srednjem vijeku vremenita vlast bila shvaćena prije svega po uzoru očinske vlasti u obitelji, koja se je shvaćala sakralno, kao što je na primjer sakralno shvaćena rimska ideja oca obitelji — *paterfamilias*, a kršćanska vjera ju je uzvisila spajajući je s idejom o sveopćem Božjem oćinstvu.

Premda je otac iste naravi sa sinom, ipak se sin kao takav nalazi prema ocu na nižem stupnju, a otac se pričinja bitno nad njim, a to je pojaćano u poimanju obitelji gdje otac vrši svoju vlast kao svetu dužnost i na neki naćin zamjenjuje Boga.

Radno društvo je proširenje obiteljskog društva, i takovo oštro stupnjevanje položaja oca i djece je temelj u odnosima vlasti, kako u obitelji tako i u organizacijama koje su slične obitelji i općenito u ekonomskom sustavu feudalizma.

Ako tražimo sliku koja predstavlja kako srednji vijek shvaća vlast, nalazimo je u Redu koji je osnovan prije pravog srednjeg vijeka i koji je bio najznaćajniji promicatelj njegove kulture te joj, da tako rećemo, otvara vrata u srednji vijek: u Benediktinskom redu i u benediktinskom poimanju vlasti. Otac opat, *paterfamilias*, oznaćen evanđeoskim svetim karakterom, a ostali redovnici njegova djeca.

5. — Peta oznaka srednjovjekovnog kršćanskog društva je odgovor na pitanje: što smatra to društvo da mu je zajednićki cilj, koje djelo

treba da izvrši, što treba da izgradi i — konačno — kakvo je držanje kršćanina prema vlastitoj sudbini i prema tom zajedničkom djelu?

Zajedničko djelo srednjovjekovnog kršćanskog društva jest: podignuti društveno i pravno ustrojstvo koje će snaga kršćana i kršćanske politike dati Kristu na službu.

Sva opažanja nas upućuju na to da srednjovjekovni čovjek odgovara na božanske inicijative direktno, jednostavno, ne brinući se da svjesno reflektira, recimo — a da toj riječi ne damo loš smisao — naivno, gledajući na sebe samo mimogred.

Vlastiti je, dakle, stil srednjovjekovnog društva označen time da čovjek spontano i nerefleksivno odgovara Bogu na njegova podavanja.

Srednji vijek predstavlja, uz jake upade strasti i zlodjela, jednostavni uspon razuma prema predmetu spoznaje, uspon duše prema savršenosti, uspon svijeta prema društvenoj i pravnoj strukturi koja je ujedinjena pod Kristovim kraljevstvom. S djetinjom apsolutnom ambicijom i smjelošću koja sama sebe ne zapaža kršćanstvo je gradilo ogromnu tvrđavu na vrhu koje bi imao zasjesti Bog. Bogu su pripravljali prijestolje na zemlji, jer su ga ljubili. Sve ljudsko bilo je pod znakom svetosti, određeno za svetost i zaštićeno svetošću bar toliko koliko je bilo oživljeno ljubavlju. Nijesu bili važni troškovi i nepogode kad je krštena duša vršila Božje djelo. Stvorenje se kruto mučilo i u tome je bilo uzvišeno: ono je sebe zaboravljalo radi Boga.

Ali se li dobro poznaju ograničenost, bijeda i unutrašnji sukobi srednjovjekovnog vremenitog poretka, treba reći — ne upadajući u teokratsku utopiju — da je ono što se vjerno ljudstvo trudilo sagraditi bio neki slikoviti i simbolički model Kraljevstva Božjeg na zemlji.

KOJA JE VRIJEDNOST SREDNJOVJEKOVNOG POUKESNOG IDEALA?

Sada nastaje pitanje što treba misliti o vrijednosti opisanog uređenja. Načelno je još važnije prosuditi vrijednost povijesnog ideala, prema kojemu je srednji vijek težio, negoli prosuditi koliko je vrijedno stvarno uređenje društva u srednjem vijeku, koje je bilo tek djelomično ostvarenje toga ideala.

Da je taj povijesni ideal kršćanski, o tom nema sumnje, jer ga je kršćansko društvo zamislilo i nastojalo ostvariti pod svojim zakonitim vodstvom — rimskim papinstvom. Struktura vremenitog društvenog uređenja imala je — po zamisli srednjovjekovnih kršćana — biti ostvarenje Evandjelja, Kraljevstva Božjeg koliko je to samo moguće na zemlji, to jest u vremenitim formama društvenog života.

Ali taj povijesni ideal bio je samo jedan od mogućih načina na koji se Evandjelje može odraziti u vremenitim društvenim i pravnim strukturama. Takovih načina može biti više, koji među sobom mogu biti posve različiti.

Ovdje nam sve objašnjava princip analogije. Božji elemenat u kršćanstvu je jedan, kao što je Bog samo jedan. Taj vrhovni princip je uvijek isti i nepromjenljiv. No njegovo ostvarenje u stvorenom svijetu može se izvršiti samo na analogan način. Odras božanskog nepromjenljivog elementa u povijesnom ostvarenju je uvijek neadekvatan, te se zato može uvijek ostvariti na više načina koji će svaki biti odraz jedne ili druge savršenosti svoga vrhovnog principa. Kao što Boga poznajemo iz stvorenja analognim načinom, to jest iz svojstava stvorenoga svijeta po analogiji zaključujući na svojstva Stvoritelja, a svojstva su svijeta najraznolikija dok je Bog jedan, — tako su moguća najraznolikija ostvarenja Kraljevstva Božjega u pojedinim razdobljima povijesti dok samo Kraljevstvo Božje ostaje uvijek jedno, a poznat ćemo ga na analogni način iz raznolikih njegovih ostvarenja u vremenu.

Postoji li, dakle, mogućnost da se u kršćanskom društvu izgradi uređenje koje će biti bitno različito od srednjovjekovnog, a da ipak bude utjelovljenje istih načela Evandjelja? Po načelu analogije odgovaramo da ta mogućnost postoji i držimo da, konkretno, novi vijek teži za ostvarenjem nove civilizacije kojoj je životni princip jednako kršćanski, a ostvaruje se u jednoj novoj analognosti.

Time se odbacuje poganska misao o vječnom ponavljanju povijesti, a prihvaća se zamisao da cjelokupna povijest ima stanovitu svrhu, cilj prema kojemu ide uvijek naprijed, a to se slaže s vjerom da se u toku povijesti odigrava ljudska i božanska drama u kojoj su vidljivi događaji samo znakovi. Mi vjerujemo da ljudski rod, vučen tim neodoljivim tokom povijesti, prolazi kroz različite povijesne, po tipu raznorodne epohe koje po načelima kulture stvaraju specifično različite životne prilike, tako da im se duhovna fizionomija razlikuje mnogo dublje negoli se to obično misli.

Zašto općenito tako mora biti?

Prije svega po zakonu koji vlada nad vremenitim kao takovim, a možemo ga formulirati ovako: dovoljno proživljeno iskustvo ne može se ponovno započeti. Zbog jednostavne činjenice da je čovjek proživio, i to do dna proživio neki način života i temeljito prokušao sve, i dobro i zlo, što mu je nastojanje oko stanovitog povijesnog ideala u krv utisnulo — te su stvari svršene i nije moguće povratiti se na njih. To je zakon svega vremenitoga kao takvoga, zakon svega povijesnoga. Tom zakonu izmiču samo stvari natpovijesnog i nadvremenitog reda, stvari vječnog života. Crkva ne umire, a civilizacije i kulture umiru.

Sva prošlost, koju je čovjek pretrpio, ostaje tu, zauzima svoje mjesto — ali kao prošlo, kao preživjelo, i — kao preminulo — ne može već biti raspoloživo da se ponovno preživi i pretrpi. Ne kažemo li u herojskom stilu: on je bio — ei fū — mjesto da kažemo: on je mrtav? Tako je i sa srednjovjekovnom civilizacijom: ona je već donijela svoje plodove.

Što imamo, dakle, misliti o srednjovjekovnom povijesnom idealu: je li bio dobar? — On je bio dobar! Ali nikako nije dobar zato da bismo sada trebali da ga oživljavamo, ili da ga kao preživjelog podržavamo u našem vremenu koje ga se, očito, sve više i više odriče.

Ako je srednji vijek kršćanska civilizacija, znači li napuštanje i preživjelost srednjega vijeka neuspjeh kršćanstva i neki dokaz njegove neistinitosti? Podnipošto! To je, naprotiv, dokaz da je kršćanstvo sposobno izgraditi neku vremenitu civilizaciju i prožeti je svojim kvascem. Još više! To je dokaz da je kršćanstvo u sebi tako bogato, te ne može biti iscrpljeno civilizacijom jedne epohe, koja se s pravom može nazvati samo prvim pokušajem kršćanske civilizacije, djetinjstvom, dječaćkom dobom kršćanstva. Bilo bi nedostojno Boga, koji upravlja poviješću i vodi ljudski rod k sve većem rastu »do punine dobi Kristove« (Eph 4, 13), kad bi se htjelo ideal kulture, koji je vrijedan da bude svrha našega djelovanja, svesti na nešto što se iscrpljuje jednom epohom.

Treba, dakle, da mislimo na daljnju kršćansku epohu, na kršćansko uređenje društva nakon srednjega vijeka, na novo kršćansko uređenje koje će biti bitno različito od srednjovjekovnog, dakle sa suprotnim oznakama od oznaka koje smo nabrojili.

Kad je jenjao polet heroizma s kojim je izgrađeno srednjovjekovno uređenje, pokušavale su izaći na svjetlo nove mlade strukture koje odgovaraju posve suprotnom i čisto ljudskom tipu kulture. Velebno umiranje srednjega vijeka i njegovih sakralnih formi začetak je neke profane civilizacije. Koliko god su težnje novoga vijeka, kao suprotne kršćanskim srednjovjekovnim težnjama, nekršćanske, ipak nije moguće zamisliti da bi iskustva modernog vremena, od humanizma dalje, bila uzaludna za izgradnju novoga kršćanskoga društvenog uređenja. To bi se protivilo duhovnoj strukturi čovječanstva. Čovječanstvo, naime, dolazi do rasta ne bez zastranjivanja i zabluda, pa treba u svakom velikom iskustvu priznati i spasiti istine koje u sebi krije, iako se k njima teži krivim putovima.

Iz ovoga je jasno da prilagoditi se modernom vremenu ne znači slabost, popuštanje i prihvaćanje njegovih zabluda, nego to, naprotiv, znači spasiti istine i očistiti ih od zabluda koje ih zamaćuju. Te se kršćanske istine, koje imaju nadahnjivati novo kršćansko uređenje društva, već mogu uočiti u razvoju novoga vijeka, ali same po sebi ne mogu doći do pobjede bez svjesnog sudjelovanja kršćana. Ovdje je potreban heroizam, a ne popuštanje, kao što je bio potreban i za izgradnju kršćanske srednjovjekovne kulture.

Preostaje nam, dakle, da nabrojimo osnovne oznake novog kršćanskog društvenog uređenja, koje se jasno vide u razvoju modernog doba, a protivne su onim oznakama srednjega vijeka koje smo nabrojili.

OZNAKE NOVOGA KRŠĆANSKOG DRUŠTVA

Suprotno od sakralnog uređenja srednjovjekovnog društva, novo kršćansko uređenje bit će profano. Iako Bog ostaje konačni cilj svega stvorenog, iako Krist ostaje jedini posrednik i spasitelj svijeta, — i novo je, naime, uređenje uvijek nadahnuto istim kršćanskim principom, primijenjenim na analogan način — u novom kršćanskom uređenju bit će istaknuti, uz konačni vrhovni cilj, niže podređeni ciljevi koji pripadaju naravi svake stvari. Dok je zvijezda vodilja srednjega vijeka bila ideja

svetoga carstva, izričito istaknuta služba Bogu u svim vremenitim stvarima, u novom kršćanskom uređenju bit će zvijezda vodilja — suprotno tomu — ideja svete slobode u kojoj će sve vremenito razvijati svijest o sebi i o svojoj naravi kojoj milost pomaže i usavršuje je.

Osnovni stav novog kršćanskog uređenja možemo označiti riječju pluralizam, gdje u prvom redu mislimo na osnovnu heterogenost samog ustrojstva civilnog društva. Kršćanstvo će tražiti da obuhvati sve elemente, pa i najsuprotnije kršćanstvu, i da ih na svoj kršćanski način čuva i unapređuje. To je mnogo zreliji način kršćanskog uređenja nego je bio srednjovjekovni, prema kojemu se je kršćansko društvo zatvaralo u ograđenu tvrđavu i nije u svojoj sredini trpjelo ništa što nije ispovijedalo kršćanski credo.

Pluralizam znači mnogostrukost. U nekoj mjeri ona nužno postoji u svakom društvu. A novo kršćansko uređenje prima, usvaja mnogostrukost u potpunosti, kao princip, tako da ne otklanja od svoga krila nijednu pojavu, čak ni bezboštvo (dokaz: Sekretarijat za ateiste). Krivo bi bilo shvatiti ovaj pluralizam kao usvajanje svakog mišljenja, i pravog i krivog. To bi bila zabluda teološkog pluralizma. Kršćansko pak pluralističko uređenje društva orijentirano je prema savršenom nadnaravnom kršćanskom idealu čak i u svojim najnesavršenijim i od kršćanskog ideala najudaljenijim dijelovima. Tako uređeno društvo je kršćansko na životan način, a nekršćanske duhovne skupine uživaju pravednu slobodu.

Navodimo sada pet oznaka novog kršćanskog uređenja društva, koje su suprotne onim peterim oznakama srednjovjekovnog uređenja.

1. — Minimalno jedinstvo i civilna snošljivost prva je oznaka ovog uređenja kao suprotnost maksimalnom jedinstvu sakralnog reda u srednjemu vijeku. Ovo minimalno jedinstvo ima svoje središte u ljudskoj osobi, ali ne na visokoj razini nadvremenitih osobnih interesa nego i na razini vremenitog reda. To je razlog da ovo jedinstvo po sebi ne traži jedinstvo vjere, te da može biti kršćansko a da ipak u svome krilu okupi i nekršćane.

Vjera neće dijeliti ljude. Dogmatska snošljivost smatra da je sloboda zablude u sebi dobro. Civilna snošljivost nalaže državi poštivanje savjesti. Ovdje je zanimljivo napomenuti da su ovako zamašne tekovine, kao što je snošljivost, postignute u znaku protiv kršćanstva. Snage zablude oslobodile su te zarobljene istine. Kad su pak te istine oslobođene, kršćanstvo traži da ih uzdrži i usavrši.

Kad se, nakon srednjega vijeka, nije više tražilo jedinstvo vjere za opstanak u kršćanskom društvu, kušalo se je princip jedinstva postaviti u osobu vladara, zatim u znanost i neki filozofski minimum, te, u novije vrijeme, u narodnost ili u pripadnost jednoj rasi ili klasi. No kršćansko se društvo redom odriče da prihvati bilo što od toga kao princip jedinstva. Da se može pripadati kršćanskom društvu, dosta je biti čovjek. Ljudska osoba, stvorena na sliku i priliku Božju, ima to dostojanstvo po svojoj naravi.

Forma koja tvori društvo, ona moralna opredijeljenost po kojoj se poznaje da se pripada nekom društvu, u našem se slučaju sastoji u

tom da u dotičnom društvu prevladava kršćanski pogled na život, ali u pluralističkom i profanom smislu, kako smo gore izložili. Po tom prevladavajućem shvaćanju svaki je čovjek već po svojoj naravi zavrijedio da pripada kršćanskom društvu.

Razumljivo je, već iz ovih razmatranja, da ostvarenje ove zamisli, odnosno ovako zamišljenog kršćanskog društva, nailazi na velike poteškoće. Kojim sredstvima mogu kršćani, poput kvasca, prevladati ljudsko društvo da ono postane životno kršćanski nadahnuto u svojoj mnogostrukosti, tako da se istinski može nazvati kršćanskim? Nosioi takvog kršćanskog shvaćanja treba da imaju dovoljno duhovne snage te političke jakosti i razboritosti, da praktično pokažu ljudima, koji su sposobni razumjeti, da se takvo shvaćanje slaže sa zdravim razumom i općim dobrom, a također — jer je malen broj onih koji su sposobni razumjeti — da pobude i zasluže povjerenje ostalih i da ih vode auktoritetom pravih starješina.

Ovdje smo očitali prvu oznaku novog kršćanskog društva te možemo tvrditi da prema takvom uređenju — koje je suprotno onom srednjovjekovnom — današnje društvo stvarno teži. Treba heroizma da se te težnje oslobode od zabluda uz koje su vezane. Nije pitanje kolike su teškoće da se takav ideal ostvari, nego je ovdje pitanje za čim teži današnje vrijeme. S obzirom na jedinstvo ono teži za tim da jedinstvo bude minimalno. Takva težnja je posve u skladu s normalnim razvojem kršćanskog društva.

2. — Druga oznaka novog kršćanskog uređenja jest *autonomija vremenitoga*. To bi se moglo nazvati kršćanskim poimanjem profane ili laičke države.

U srednjovjekovnom je društvu vremenito imalo vrlo često ulogu pukoga sredstva, služeću ulogu s obzirom na duhovno. U toku pak modernih vremena vremeniti je red zauzeo prema duhovnom ili sakralnom redu takav stav autonomije, da stvarno isključuje služeću ulogu. Drugim riječima: postao je punoljetan. Ovo je povijesna tekovina koju novo kršćanstvo mora sačuvati.

Bez sumnje, primat duhovnog ne smije biti zabačen. Ali vremenito ostaje ne kao puklo sredstvo, nego kao niži glavni agens, kao posredni ili infravalentni cilj.

3. — Treća oznaka novog kršćanskog društva bila bi da se, zahtijevajući autonomiju vremenitog reda, istodobno zahtijeva *ekstrateritorijalnost osobe s obzirom na vremenita i politička sredstva*. Silu u Božjoj službi treba da zamijeni ostvarivanje slobodne osobnosti, gdje se sloboda istovjetuje s duhovnim savršenstvom osobe.

Iz toga izlazi izmjena načina u organiziranju vremenitoga. Kršćanin zna da država ima dužnosti prema Bogu i da mora surađivati s Crkvom. No način, na koji se ova suradnja vrši, može se tipično mijenjati u povijesnim razdobljima.

U slučaju civilizacije sakralnog tipa: svjetovna ruka stavlja svoj mač na raspolaganje duhovnim ciljevima.

U slučaju civilizacije profanog tipa: vremenito (kršćansko društvo vrši svoju dužnost prema Crkvi ispunjavajući vlastiti (infravalentni) cilj i kao glavni (niži) agens. Društvo, dakle, pomaže Crkvu da vrši svoju misiju radije tako da, na pluralistički način, vrši svoju kršćansku djelatnost u samim vremenitim stvarima (na primjer, dajući vjeronauku pravo mjesto u ustrojstvu škole, tražeći od vjerskih karitativnih ustanova da u djelima socijalne pomoći zauzmu razmjerni udio) i da tako kao autonomni agens, koji je u slobodnom suglasju s agensom višega reda, prima pomoć od Crkve. I tako u suradnji duhovnih i vremenitih snaga postaje prevladavajući onaj način djelovanja koji je vlastit duhovnom društvu, a to je duhovno i moralno djelovanje koje se ne služi prisilom.

Ovakvo društvo, koje krivovjercu osigurava građansku slobodu, bez sumnje manje od srednjovjekovnog pogoduje duhovnom životu osobe s obzirom na objekt duhovnog života, jer se snizuje nivo mudrosti i kreposti ispod kojeg društveno tijelo ne trpi zlo i zablude; ali to isto društvo više od srednjovjekovnog pomaže duhovni život osobe s obzirom na subjekt koji je uzdignut na viši nivo osobne slobode. A za duhovni život je važnija ova duhovna sloboda negoli je važna vanjska prisila društvene sredine.

Da ljudski zakon mora pripustiti mnoga zla, pa tako i slobodu zablude, slijedi iz principa analogije. Samo je Božji zakon savršen — *lex Domini immaculata* — i on dovodi do savršenog blaženstva u vječnom dobru. Ljudski pak zakon usmjeren je prema vremenitom općem dobru koje se tek po analogiji može usporediti s vječnim dobrom, i stoga ljudski zakon usklađuje svoje zabrane i kazne, svoje nagrade i pohvale, sa specifično različitim tipovima općeg dobra, koje je slično vječnom dobru na različite način, po različitim analogijama. Sveti Toma Akvinski uči u II—II 61,2: »*distingvuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum* — ljudski se zakoni razlikuju prema različitim ustrojevima društava«.

U vezi s osiguranjem ljudske osobe pojavljuju se mnoga i mnoga pitanja, što ponovno potvrđuje već prije izraženu misao da prilagođenje današnjemu vremenu, koje zahtijeva slobodu osobe, nije slabost ni popuštanje, nego traži velik stupanj heroizma.

4. — Četvrta oznaka novog kršćanskog društva tiče se poimanja vlasti. Protivno negoli u srednjovjekovnom društvu, novo će kršćansko uređenje u temeljnim odnosima vlasti i raspodjele socijalnih funkcija priznavati stanovitu bitnu jednakost između upravitelja i podložnika, to jest bitnu jednakost među radnim osobljem.

Može se reći da ovo poimanje vlasti ima svoju sliku ne u benediktinskoj upravi kao u srednjem vijeku, nego radije u upravi dominikanskog reda, koji je osnovan na pragu modernih vremena kao što je benediktinski na pragu srednjega vijeka, a to je zajednica braće u kojoj je jedan izabran da bude prvi, prior.

Kršćanin gleda na organe vlasti kao na one kojima je vlast — kao svaka zakonita moć — došla od Boga, a da se ipak zato ne zaodjenu, pa ni kao sudionici, sakralnim karakterom. Kad su jednom izabrani, oni

posjeduju vlast, ali u ime stanovitog dogovora i slobodne životne determiniranosti masa čija su oni personifikacija i zamjenik: vicem gerens multitudinis, kako veli sv. Toma. Sam dogovor se može provesti na različite načine: u sustavu nasljedne monarhije je dan za neodređenu budućnost, u demokratskom sustavu se periodički obnavlja; u svakom slučaju je poglavar samo drug koji ima pravo zapovijedati ostalima. Među upraviteljem i podložnikom nema razlike roda.

U ekonomskom redu novom kršćanskom uređenju odgovara specifično ustrojstvo gdje se kod rada sve snage prirodno udružuju kao suradnici. U ovoj stvari treba da bude prevladan liberalistički kapitalizam, kao i svaki drugi sistem koji stavlja u suprotnost radnika s poslodavcem. Ne postoje dva društvena roda nego samo jedan.

Svaka medalja ima i naličje. U društvu je potreban red, a taj je lakše održati u sistemu gdje vlast proizlazi iz »više« društvenog roda. Stoga će u uređenju s jednim društvenim rodcm društveni život biti teži i disciplina tvrđa. I ovdje, dakle, vidimo da izgradnja novog kršćanskog društva, prilagođujući se težnjama koje u modernom društvu već djeluju, nije popuštanje i slabost, nego traži heroizam.

5. — Peta oznaka odgovara na pitanje: koji je cilj društva? zajedničko djelo svih? i kako se kršćanin odnosi prema tom zajedničkom djelu i prema vlastitoj sudbini?

Ako je za naivnu — kako smo je bez lošeg prizvuka nazvali — kršćansku civilizaciju srednjega vijeka napredovati prema Bogu značilo podignuti na zemlji prijestolje vlastitim ljudskim silama i dati ga Njegovu Veličanstvu da uzade na nj i da vlada, — tada — suprotno tome — za civilizaciju koja ne može više biti naivna i u kojoj čovjek može, uzevši sam sebe u ruke, dobiti natrag izgublenu jednostavnost samo pod vodstvom milosti, napredovati prema Bogu bit će, kako se čini, pripraviti čovjeku ovozemne uvjete života, da Božja milost može saći i služeći čovjeku izvršiti u čovjeku i skupa s njim to božansko-ljudsko djelo. Ne ljudskim silama izgraditi Božje kraljevstvo, nego božanskim sredstvima izgraditi ljudima bratsku zajednicu.

Kao što se, kao zajedničko djelo, napušta izgrađivanje vanjskog modela i simboličke slike Kraljevstva Božjega na zemlji, a božanski princip se usvaja kao unutarnji kvasac za izgrađivanje ljudskog djela bratske zajednice, — tako treba napustiti i mit rase, klase, narodnosti i države kao da bi to bile vrhovne veličine za koje je vrijedno sve žrtvovati.

Novi ideal bratstva, kao i ideal jednakosti i slobode, istaknut u francuskoj revoluciji, dokazuje da novi vijek, ma kako krivim putovima, teži prema gore označenom zajedničkom djelu novog kršćanskog društva. Neuspjesi francuske revolucije i ogromne teškoće u ostvarivanju njenih ideala čisto ljudskim sredstvima dokazuju da je za ostvarenje novog kršćanskog ideala potreban ne samo heroizam, nego — više od svake ljudske sile — pomoć božanske milosti. Logički zaključak može biti samo ovaj: takav novi poredak kakav traži današnji svijet i kakav su nagovijestile protukršćanske povijesne snage, sve u znaku proti kršćanstvu i proti Bogu, može biti samo kršćanski, izgrađen uz pomoć Božje milosti.

Kad postavljamo kao zajedničko djelo, kojemu cjelokupno društvo služi, ostvarenje bratske zajednice u kojoj je slobodna ljudska osobnost najveće dobro, pojavljuje se jedna antinomija. S jedne strane se tvrdi da društvo mora služiti slobodnoj ljudskoj osobnosti. S druge pak strane pojedinac, taj nosilac slobodne osobnosti, mora se pokoravati općem dobru zajednice. Nosilac slobode, pojedinac, mora žrtvovati slobodu, pokoravajući se općem dobru, da bi se ta sloboda ostvarila, jer je slobodna osobnost opće dobro kojemu služi cjelokupno društvo.

Ova se antinomija rješava spoznajom da pojedinac doista jest jedini nosilac slobodne osobnosti, ali je kod pojedinca osobna svijest na najnižem stupnju savršenstva i usmjerena je na to da se usavrši do potpunosti. Gdje će tražiti i gdje može naći svoje usavršenje? — U mnoštvu drugih osobnih bića koja su sva — po principu analognosti — svaki na svoj način nesavršen odraz jedne, savršene Božje osobnosti. Pojedinac, dakle, podlažući se općem dobru zajednice, na izgled žrtvuje svoju slobodu podlaganjem, ali je žrtvuje zato da je usavrši uklapajući je skupa sa zajednicom savršenijoj osobnosti od sebe, i time stiže savršeniju slobodu. Mora se odreći manje savršene slobode, da steče savršeniju.

Ova refleksija upućuje nas na značenje naslova, što ga je Maritain dao djelu u kojem iznosi misli obrađene u ovoj radnji: integralni humanizam. Humanizam što je nastao neposredno poslije srednjega vijeka, kao početak napuštanja (ili daljnijega razvoja) srednjovjekovne kršćanske civilizacije, autor označuje kao antropocentrični humanizam, jer mu je središnja vrijednost naravni čovjek bez veze s Bogom. Humanizam pak u kršćanskom shvaćanju, gdje se čovjek poima u vezi s Bogom u kojemu postizava savršenstvo svoje osobnosti, autor nazivlje integralnim humanizmom, jer zahvaća čitavog čovjeka sa svim njegovim težnjama, a po svojoj strukturi je teocentričan, jer je Bog središte i cilj svega ljudskoga.

Zaključujući ova razlaganja, moramo spomenuti da smo se u ovoj radnji strogo držali i misli i izraza autora u navedenom djelu. Da iznesem ove misli bio sam potaknut nadom da će to biti na korist mnogima kojima se čini da time, što se danas neminovno napuštaju mnoge forme koje su još preostale iz srednjovjekovne kršćanske kulture, propada i sama vjera. Da naš defetizam zaista ima glavni izvor u toj tački, to misli i Karl Rahner, kako se može vidjeti u novoizšloj hrvatskom prijevodu knjižice Šanse kršćanstva u naše doba, Zagreb 1966, str. 13. Sa zadovoljstvom sam u tom prijevodu o. P. Vereša pročitao na str. 21 i slijedeću Rahnerovu tezu: »Oblik javnog života i službenog historijskog položaja Crkve koji se pojavio na Zapadu prije 1000 ili 1500 godina i koji mi instinktivno uzimamo za opće mjerilo uspijevanja Crkve nije bio savršeno ostvarenje nadprirodne i bitne zadaće Crkve.«

Napuštajući, dakle, to mjerilo, bit ćemo bliži današnjemu svijetu, kad uvidimo da sve ono, za čim naše vrijeme teži, nije u biti protivno kršćanstvu, već je dapače zahtjev normalnog razvoja kršćanskog društva, kako je to u ovoj radnji pokazano. Ta će spoznaja — nadamo se — mnogo doprinijeti ostvarivanju II vatikanskog sabora.

O. ANDRIJA BONIFAČIĆ, prof.