

ATEIZAM – PROIZVOD ILI KAZNA KRŠĆANSTVA?

Naslov ovoga izlaganja toliko je jasan da čak sugerira i jednako tako jasan i jednoznačan odgovor. A odgovor, ma kako god glasio da glasio, za kršćanstvo ne bi mogao biti drugo doli porazan. Jer, negacija i kršćanstva i vjere uopće, što ateizam po sebi jest, za nas vjernike i kršćane ne može biti nikada nešto u sebi pozitivno. To je samo po sebi razumljivo. Prema tome, bilo da kršćanstvo tu negaciju proizvodi, bilo pak da je prisustvo te negacije za kršćanstvo kazna, u oba slučaja kršćanstvo ne može dobiti prolaznu ocjenu.

Prihvatiti ovakav slijed misli značilo bi unaprijed se opredijeliti za nešto ishitreno, jednostrano i demagoški pojednostavljeno. A postojala bi usto i velika opasnost da, umjesto *ad rem*, krenemo odmah *ad hominem*, što je, doduše, mnogo lakše, ali to nije pošteno, i ničemu ne bi vodilo doli zataškavanju pravoga problema i predviđanju njegovih stvarnih dimenzija. Uostalom, i crkvena i profana povijest obiluje primjerima takvih postupaka, i svaki od njih dokazuje kako se na taj način problem nije riješio, već samo odložio za neko kasnije vrijeme, koje je znalo stići i – prekasno. Ateizam, naime, u biti nije i ne može biti „proizvod” kršćanstva, jer, s jedne strane, njega je bilo i prije kršćanstva i postoji izvan kršćanstva, a s druge: ako je kršćanstvo u sebi stvarno nešto konzistentno, ako je ono nešto što u sebi nosi svoju vlastitu supstanciju, i ako je ta supstancija participacija na životu samoga Boga – a kršćanstvo upravo to i takvo jest! – ono po definiciji ne može proizvoditi svoju negaciju. Osim toga, treba uvijek imati na umu da je i ateizam jedna od mogućnosti ljudske slobode kojom bi se neki ljudi služili i onda kada bi kršćanstvo bilo idealno ostvareno, i idealno življeno.

No, ako kršćanstvo u načelu i ne može proizvoditi ateizam, ono može svojom konkretnom nedosljednošću, svojim grijesima i promašajima stvarati manje ili više pogodno tlo za njegov razvoj i rast. Pjesnička je, a ne filozofska doskočica kad Ernst Bloch poručuje da „samo ateist može biti dobar kršćanin” i da „samo kršćanin može biti dobar ateist”.¹ Takav nutarnji, gotovo genetički međuođnos između ateizma i kršćanstva, čak i kao radna hipoteza, za znanost nije ni prihvatljiv ni upotrebljiv, ali o konkretnoj pojavnosti kršćanstva, kao o okolnostima pogodnima za „inkubaciju” ateizma, inkubaciju, koja može trajati stoljećima – o tome se i može i mora ozbiljno misliti. I ne samo misliti nego se i zamisliti! To prije, što brojne činjenice nedvosmisleno ukazuju na jedan takav međuođnos.

Takvih činjenica ima mnogo, toliko da neke od njih spadaju već u „opća mjesta” suvremenoga promišljanja kršćanskoga i crkvenoga života i poslanja.² Ovdje bih skrenuo pažnju tek na tri takve činjenice – jednu psihološku, jednu so-

1. Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1968.
2. I sam sam nešto s tim u vezi pisao i na neke činjenice ukazao u svom napisu *Ateizam i ateizacija, Crkva u svijetu*, 2-1986, 212-221.

cio-psihološku i jednu moralno-teološku – od kojih se prva i treća u Crkvi još uvijek dovoljno ne uočavaju u svoj svojoj ozbiljnosti, dok je druga, doduše uočena, ali se pred njom još uvijek nalazimo tako bespomoćni, kao da je i nismo pravo uočili.

a) „Muško pitanje”

Problem muškarca spada u red onih gorućih pitanja, koja stoljećima mogu „gorjeti” pred nosom javnosti, a da se ipak ne dovinu do razine aktualnoga angažmana, do razine „teme dana”, ili nečega što bi tomu bilo bar nalik.

Dok je npr. problem žene, i u profanom i u crkvenom svijetu već dobro formuliran, razrađivan, i, pod sintagmom „ženskoga pitanja” kako-tako rješavan, o problemu muškarca se i u svijetu i u Crkvi tako malo govori, da to čak nije ni spomena vrijedno. Štoviše, koliko je meni poznato, u Crkvi se o tome uopće ne govori, jer jedno takvo pitanje nije uopće još ni postavljeno. A problem ipak postoji, i to ne tek od jučer.

Kao što tzv. „žensko pitanje”, i uopće problem „emancipacije žena”, nije isto što i neki seksistički feminizam (iako možda u nekim svojim pojavnim oblicima na to podsjećao), tako ni pokretanje „muškoga pitanja” nije pokušaj pokretanja nekoga, feminizmu suprotstavljenoga maskulinizma. Uopće, ni u prvom ni u drugom slučaju ne radi se ni o borbenim, ni o seksističkim stremljenjima, već o heuristici vlastite naravi, i o razvoju osobnoga i društvenoga života sukladno s tom naravi. Jer „čovjek kao takav” ipak ne postoji. Postoje samo konkretni ljudi, postoji konkretan čovjek u jednoj od dvije jedino moguće varijante ljudskoga postojanja: muškoj ili ženskoj. Te dvije varijante su u pogledu ljudskosti potpuno jednake, pa treba i da budu u svakom pogledu i jednakopravne. No, iako su i muško i žensko kao ljudi jednaki i jednakopravni, oni ipak nisu jedno te isto. Nije isto muško i žensko. Nije muškarac samo drugo ime za ženu, i obratno! Muško i žensko, ukoliko su upravo to što jesu, ne susreću se na razini identičnosti, nego na razini komplementarnosti! A to znači da su jedno na drugo upućeni baš zbog toga što su – različiti, i ukoliko su različiti. Spolnost, naime, afirmira razliku iz koje slijedi komplementarnost, ali ne i suprotnost. Suprotnost je negacija razlike, a komplementarnost je njezina afirmacija. Razlika pak, na koju ovdje u prvom redu mislimo, ne leži samo u području fiziologije i anatomije, već u području – psihologije, što znači da ne postoji samo psihologija „čovjeka kao takvoga”, da ne postoji samo psihologija „suvremenoga čovjeka” . . . već da postoji i psihologija žene, i psihologija muškarca. *Si duo faciunt idem, non est idem!* – *Ako dvojica rade isto, nije isto!* Pogotovu ne može biti isto ako to ne rade „dvojica, nego – „dvoje”.

I vjerovati u Boga jest nekakav glagol, koji označava nekakvu radnju. I to takvu radnju, koja na poseban način angažira čovjekov duh, tj. upravo onu čovjekovu dimenziju, gdje se događa komplementarna razlika između muškarca i žene.

Duhovnost, kao najintimniji odnos čovjeka prema Bogu, gnijezdi se, doduše, u čovjekovoj duši, ali se izražava kroz čovjekov – duh! Budući da ne postoji muška i ženska duša, ni duhovnost, u svojoj teološko-antropološkoj sadržini, ne može biti ni muška ni ženska, već jedino ljudska, kršćanska, ili pak neka druga. Ali, budući da se duša izražava kroz onu duhovnu stvarnost kojom se bavi psihologija, žena ipak drukčije doživljava, i doživljeno drukčije izražava od muškarca. To je zapravo ono što mislimo kad govorimo o „naravi“, ne samo opće ljudskoj, nego i o tipično muškoj, odnosno tipično ženskoj naravi. Žena, dakle, živi i izražava svoju vjeru sukladno svojoj naravi, a muškarac sukladno svojoj. Neki hermafroditizam ni na ovom području nije moguć, a eventualni pokušaj da se jednu ili drugu narav proglasi, ili pak šutke nametne za jedino pravu i normativnu, bio bi znak duhovnoga seksizma.

O ovomu, jer je po sebi toliko jasno, ne bi trebalo uopće trošiti riječi, ali, budući da je život takav da se katkad spotiče i o sasvim banalnu stvarnost, treba i poznate stvari ponavljati. Gledajući, naime, prisutnost muškoga i ženskoga elementa i u crkvenom i u vjerskom životu, i uspoređujući pritom njihov međudodnos, vidimo da od spomenute komplementarnosti duha i kroz taj duh izražene duhovnosti nema nekih izrazito velikih znakova. Naprotiv, ono što prvo i vrlo upadno pada u oči jest začuđujuća činjenica da je muški element u institucionalnom pogledu u Crkvi dominirajući, na razini življenja vjere i praktične pobožnosti, međutim, daleko zaostaje iza ženskoga. A bilo bi po sebi sasvim suprotno za očekivati, naime, da žene, zbog njihove isključenosti iz hijerarhijsko-učiteljskoga segmenta u Crkvi, povuku i odgovarajuće konsekvence na razini vjerskoga života uopće, a muškarci, budući da njihov element ima odlučujuću ulogu, da će kao takvi dati svoj pečat i konkretnoj crkvenoj duhovnosti. No, nije tako. Premda Crkvu vode muškarci, vjerski život organiziraju muškarci, vjeru tumače i izlažu muškarci. . . njihovi slušatelji i sljedbenici u većini nisu muškarci, nego žene. Svugdje, gdje više gdje manje, muškarci su oni, koji slabije sudjeluju na cjelokupnom vjerskom životu, a aktivnije u nevjerskim, ili protuvjerskim aktivnostima. Među indiferentima je tako kudikamo više muškaraca nego žena. Njih je više i među agnosticima. Pa i kad je riječ o deklariranim ateistima, i među njima je neuporedivo više muškaraca nego žena. Štoviše, teoretičari ateizma i agnosticizma su gotovo isključivo muškarci.

Možda će netko, tko je inače sklon brzim odgovorima bez muke, ustvrditi kako razlog takvom stanju treba tražiti u muškoj oholosti: budući da je muškarac po naravi ohol, nerado se pred Bogom klanja. Takvom bismo „tumačenju“ i mogli pokloniti nekakvu pažnju da ga ne demantira činjenica masovne prisutnosti upravo muške religioznosti u nekim drugim religijama. U Židova i muslimana, npr., glavni nosioci molitvenoga života nisu žene nego muškarci. Znači li to da bi muškarac samo u kršćanstvu bio po naravi toliko ohol da bi se masovno povlačio iz vjerskoga života?! Osim toga, kad bi u pogledu duhovnosti bilo manje-više sve u redu bar kod onih muškaraca, koji su unutar Crkve aktivno angažirani oko vjere, ali ni tu stvari ne stoje baš najbolje. Treba biti slijep pri zdravim očima pa ne vidjeti kako se ni svećenici ni redovnici, u jednom velikom postotku, ne sna-

laze u duhovnom životu onako kako bismo mogli i smjeli očekivati. Ne govori ovomu i prilog tek golemi broj onih koji napuštaju crkvenu službu i duhovno poslanje, već i suhoparno-činovnički način vršenja te službe kod mnogih koji je nikad neće i ne kane napustiti. Deklamativnost, kojom mnogi svećenik služi sakramente i naviješta Božju riječ, očito svjedoči o neuspjelom naporu mnogih svećenika da uvjerljivo odglume same sebe. A bar su oni bili dugi niz godina odgajani u vjeri, i to sustavno, i duhovno i intelektualno. Smijemo li i tragediju tih ljudi promatrati isključivo kao osobnu stvar, odnosno osobnu krivnju, svakoga pojedinca, ili bismo možda bili bliži istini kada bismo, uza svu osobnu odgovornost, razloge takvom stanju tražili i mnogo šire, i mnogo dublje.

Prije nego se čovjek upusti u tumačenje neke činjenice, potrebno je da tu činjenicu prvo uoči. Bez straha od pretjeranoga karikiranja smijemo reći kako ta uočena činjenica u kršćanstvu izgleda tako da na razini crkvene institucije i organiziranosti vjere vlada patrijarhat, na razini konkretno življene vjere — međutim — matrijarhat. U nas je majka — a ne otac! — postao pojam i sinonim za živu vjeru. Majka, ili baka, uči djecu moliti. Majka, ili baka, vodi djecu u crkvu. Na svibanjske, listopadske pobožnosti, na blagoslov s Presvetim, na krunicu, svetu uru. . . odzivaju se u apsolutnoj većini žene. To vrijedi i za pristupanje sakramentima ispovijedi i pričesti. Za molitvu uopće. Štoviše, većina onih sadržaja koji danas tvore srž naših crkvenih pobožnosti neposredno je sa ženama u vezi. Tako žene stoje i iza pobožnosti prvih petaka, iza Tijelova i euharistijskih pobožnosti, iza krunice. . . To i ne čudi kad se zna da su i primaoci privatnih objava, na kojima se te pobožnosti temelje, listom bile žene. Žene su se u tolikoj mjeri pokazale u vjeri otporne i vitalne da su, uza svu isključenost iz vodećih crkvenih poslova, pa čak i uza svu izričitu zabranu sv. Pavla da u crkvama govore, uza sve to one su uspjele evolvirati do stupnja „naučitelja Crkve”.

Ta silna i zadivljujuća duhovna vitalnost žena u Crkvi ne može, nažalost, pokazati na svoju, jednako tako vitalnu, mušku, komplementarnu stranu. Zašto je to tako — ne znamo. O ovom velikom problemu vlada duboka šutnja, jednako danas, kao i jučer. Muškarci se nalaze u trajnom, šutljivom povlačenju. Za razloge njihovoga povlačenja i njihove šutnje nitko ih i ne pita, a ni oni ne pokazuju neku posebnu želju da o tome bilo što govore za javnost. Znamo da pred Bogom svatko za sebe odgovara, i da je svaki čovjek slučaj za sebe, ali ne bismo smjeli zaboraviti da, kad je tih slučajeva jako mnogo, kad oni postanu opća pojava, kad ta pojava postane kronična, kad postane gotovo pravilo. . . e da to onda nije više samo skup pojedinačnih, međusobno ničim povezanih slučajeva, da to onda postaje jedna cjelina, za sebe i po sebi jedinstveni fenomen, koji treba tako i promatrati, i kojemu treba, kao takvom, tražiti razloge, uzroke i povode. Nije, naime, moguće da skup pojedinačnih i sporadičnih pojava, odnosno razloga, rezultira ovako trajnom i ovako opće proširenom pojavom.

Što se, dakle, iza svega ovoga krije? Ako je istina da razlog tomu sigurno ne može biti u Bogu — a to je sigurno! — i ako je sigurno da muškarci u kršćanstvu nemaju neku posebnu, naglašenije nego drugi oholu narav — a i to bi trebalo da bude sigurno! — nije li onda cijeli problem u neadekvatnoj ponudi susreta između

toga Boga i te muške naravi? Nije li zapravo riječ o nepoznatoj muškoj naravi, za koju smo sve do sada krivo vjerovali da je dovoljno poznajemo? Muškarci šute i rade svoje, ali to što oni šutke rade, taj njihov masovni, kronični „bijeli štrajk”, jest neki krik. I taj krik na nešto upućuje. A na što? E to je upravo ono pitanje na koje se nikako ne bismo smjeli žuriti davati kliširane odgovore. Problem je i preozbiljan za neozbiljne odgovore. A ozbiljnost svakoga odgovora pretpostavlja duboka i svestrana istraživanja, koja još nisu ni započeta. Zbog toga je najpoštenije da se problem otvori, i da se otvorenim ostavi. Dok je otvoren, trajni je izazov i trajni poziv na istraživanje i na rješavanje. Odgovori na „ho-ruk” mogli bi ga samo zaštopati i time samo još više zakomplicirati i perpetuirati. Brzi su odgovori, naime, jeftini intelektualni „apaurin”, koji, doduše, ubija strah u onome tko ga uzima, ali ne dokida istovremeno i vanjske razloge toga straha. Ovo naglašavam i zbog toga što se čini da sve govori u prilog slutnji kako je ova nepoznata muška psiha jedno od osnovnih mjesta u kršćanskom tkivu, pogodnih za ateističku „inkubaciju”.

b) Grad kao „elementarna nepogoda”

Kao što je povijesnim razvojem u crkveno-vjerskom životu muški elemenat, od izvorno „proizvodnoga” (da se poslužimo slikom iz svijeta rada), postao „uslužni” faktor, dok je „proizvodnu ulogu” na sebe preuzeo ženski elemenat, tako se i na sociološkoj razini vjerskoga života dogodila slična promjena. Kršćanstvo se, naime, u svom ranom, tj. grčko-rimskom periodu pojavilo prvotno kao vjera grada. Crkva je najprije živjela u gradu, širila se u gradu, i granice biskupija su se poklapale s teritorijem dotičnoga grada. Izvan grada je bio „pagus” – selo, na kojem su živjeli „pagani” – pogani. Ti su pogani misionirani iz grada, kao vjerskoga, a ne samo vjersko-institucionalnoga centra. I premda su u tim gradskim Crkvama vjerojatno u brojčanom pogledu prevladavali oni koje bismo mogli nazvati ondašnjim „proleterima”, naglo širenje kršćanstva je posvjedočeno i među višim slojevima i među ondašnjom inteligencijom. Na kršćanstvo su se obraćali i ljudi od imena i od ugleda, bez kojih Crkva ne bi nikada mogla onako duboko prodrijeti u grčko-rimsku civilizaciju i kulturu, kao što je stvarno prodrla.

Nažalost, sličan proces u Crkvi već odavno nije na djelu: svježa vjerska krv (ovo „svježa” upotrebljavamo u vrlo relativnom smislu!) ne teče više od grada prema selu, već od sela prema gradu. I da problem bude veći: ta krv u gradu neka mo ponire, a da zapravo još nitko pravo ne zna kamo. Ta krv sa sela pritiče stalno, ali se niski vjerski „krvostaj” u gradu razmjerno ne povisuje. I to usprkos činjenici da Crkva, sve ono što ima najjače u institucionalnom, personalnom i tehničkom pogledu ne locira na selo, nego upravo u grad. U gradovima su, naime, i sjedišta biskupija, i kaptoli, i teološka učilišta. . . U gradovima je najveći izbor propovjednika, ispovjednika i duhovnika. . . U gradovima je najveći broj muških i ženskih samostana s njihovom odgovarajućom, razgranatom djelatnošću. . . U gradovima je najveća ponuda vjeronauka, vjerskoga tiska i uopće vjerskoga štiva,

Čak su i crkve u prosjeku veće i ljepše od onih na selu, pa ipak. . . Ako crkve u gradu i jesu u prosjeku veće i ljepše, zvale se one čak i bazilike i katedrale, one su u prosjeku i praznije od onih na selu. Svoj silnoj ponudi i vjerskoga štiva, i vjerske pouke usprkos, i svoj toj vrlo bogatoj i šarenoj ponudi vjerskih službi i službenika, iz gradova je neuporedivo manje odziva na Božji poziv u duhovno zvanje nego što je to na selu slučaj.

Sličnost između grada i muške psihe ne ogleda se, međutim, samo u gubitku prvotne uloge u odnosu prema ovoj sadašnjoj, već i u načinu reagiranja uopće. Kao što npr. muški elemenat u pogledu konkretne vjere zaostaje za ženskim, ali zato pred njim prednjači kad je riječ o indiferentizmu, agnosticizmu i ateizmu, tako se i grad pokazuje u odnosu prema selu: ne samo da u njemu vjera ponire, već iz njega nevjera izranja. I kao što rečena svježa vjerska krv kako-tako teče od sela prema gradu, isto tako, u suprotnom smjeru teče i ova vjerska suprotnost. Selo i grad, naime, nisu više u tolikoj mjeri dva odijeljena svijeta kao što su to možda bila u prošlim vremenima. Zahvaljujući dostignućima suvremene civilizacije, ljudskoj pokretljivosti, gotovo bezgraničnim mogućnostima medijske komunikacije i slično, selo se i u pozitivnom, ali i u negativnom smislu sve više pretvara u grad, dok se grad pretvara u selo samo u negativnom, ali ne i u pozitivnom smislu. Štoviše, u tolikoj se mjeri grad pokazuje otpornim na prodor vjere sa sela da mu čak ni suvremena, nagla i nekontrolirana urbanizacija, tj. golemi priliv seoskoga življa, nije bitnije promijenio osnovne konture.

Zašto je to tako? Zašto na primjer ljudi, koji su do jučer na selu molili zajednički obiteljske molitve, došavši u grad, najednom s time prestaju? Zašto iz obitelji, iz kojih su na selu potekla brojna muška i ženska duhovna zvanja, došavši u grad, odjednom postaju u tom pogledu sterilne? Da li su ti isti ljudi koji su do jučer imali sluha za Božji glas, promjenom mjesta stanovanja taj sluh izgubili? Očito je da jesu, ali zbog čega? Sigurno je da samo mjesto, kao mjesto, u tome ne može igrati nikakvu odlučujuću ulogu. Neće biti da je u pitanju mjesto, već duh koji u urbanom mjestu vlada. A to znači da grad nisu samo zgrade, da to nije mreža asfaltnih cesta plus škole, plus tvornice, plus bolnice, plus kina, kazališta i kafici. . . da grad nije samo ono vidljivo, već da njega u prvom redu određuje ono nevidljivo. Grad ima i svoju „dušu“, koju očito – jednako kao ni onu mušku – još nismo dovoljno upoznali. A kad čovjek nekoga ne pozna, ne može ga niti točno osloviti. Može nas, doduše, tješiti, ali ne i potpuno utješiti činjenica da „duh grada“ nije samo za crkvene ljude nepoznanica, on je to gotovo u istoj mjeri i za profanu znanost. Ni civilni sociolozi, odnosno socijalni-psiholozi ne znaju još točno kako grad diše, odnosno, ako to i otkriju, ne znaju zašto je to baš tako, a nemalo drukčije, zbog čega grad u svojim postupcima i njih svako malo nečim zatekne i iznenadi. I oni se zasada zadovoljavaju opisivanjem onoga što se događa i što se dogodilo, bez neke teoretske osnove da ta događanja predvide, preduhitre i usmjeravaju.

Grad, međutim, nema samo duh, on ima i – „dušu“. Nije grad za Crkvu neka neizbježna „elementarna nepogoda“, pred kojom stojiš bespomoćan, koju možeš samo konstatirati, odnosno čekati dok „nepogoda prođe“. Znade grad

ugodno iznenaditi i u vjerskom pogledu, ali, zbog našega neznanja, ta iznenađenja ostaju sporadična, nepovezana, nekontrolirana, bez neke dublje teološke i pastoralne sinteze. U gradu tako, osim indiferentizma, agnosticizma i ateizma, osim „sotonine crkve” koja je u njemu nastala, niču i spontani vjerski pokreti, niču i tzv. bazične zajednice, svih mogućih vjera i religija, pa i kršćanskih. Duhovni foto-robot grada bez tih pokreta bio bi danas nepotpun i netočan. Ove su zajednice, istina, i po svom porijeklu i po svom usmjerenju, po onome što žive i po onome kako žive, vrlo šarolike, i teško ih je sve skupa staviti pod istu kapu, ali u njima ipak prepoznati prilično artikulirani krik za Bogom živim, to nije teško. Istina, ti pokreti ni izdaleka nisu nadomjestili onu disproporciju, koja u vjerskom životu još uvijek vlada između sela i grada, to možda nije čak ni moguće, ali oni ipak svjedoče o potrebi za vjerom i u gradu, o potrebi življene vjere u tipično urbanim uvjetima, i o nekom grčevitom nastojanju da se toj potrebi udovolji.

Najgore što bismo mi, kao kršćani i kao katolici, na temelju te činjenice mogli zaključiti, bilo bi: „Znali smo mi da će grad, kadli-tadli, doći jednom na naše”, jer ova pojava ne daje još nikakvo pravo za takav zaključak. Dokle god ne uvidimo da u duhovnom pogledu grad nije tek veliko selo, i da urbana sredina nije tek urbanistički pojam, dotle će nam i matrica duhovnoga života grada, matrica moguće i opće poželjne gradske religioznosti ostati nepoznata. A bez otkrića te matrice, sav napor Crkve uložen u gradski pastoral može biti tek kratkoga daha, tj. može imati samo neki palijativni značaj. Jer grupe o kojima je riječ, mogu dijelom doći „na naše”, ali i ne moraju. Neke od njih — ukoliko su unutarcrkvene i unutarcrkvene provenijence — mogu pridonijeti procvatu vjerskoga života, ne samo u gradu nego i na selu, jer selo u duhovnom pogledu sve više postaje nalik gradu, ali mogu dovesti i do shizmatičkoga kidanja crkvenoga tkiva, što nije za zanemarivanje. Nije pametno reći „hop” prije nego što čovjek „skoči”, a pravi skok u dušu grada još nije učinjen onako kako bi trebalo. Osobno sumnjam da je takav „skok” uopće i moguć, prije nego što se unutar cjelokupne kršćansko-crkvene duhovnosti ozbiljnije ne počne analizirati prije spomenuto „muško pitanje”. Jer, kao da sve govori nekako u prilog slutnji da šifra za razumijevanje „gradskoga duha” leži upravo u tom, još nedovoljno poznatom „muškom duhu”. Kao da grad ipak u vjerskom pogledu pokazuje mušku „krvnu grupu”. A da je ta — rebus hic stantibus — vrlo sklona da ateizmu pruži inkubacijske usluge — to je već rečeno.

c) Moralno-etički križ

U svom vrlo ilustrativnom djelu *Psihologija modernoga ateizma*, Ignace Lepp tvrdi da odlučujući razlozi, zbog kojih se ljudi danas opredjeljuju protiv religije, ne leže na razini racionalnoga, nego na razini — vrijednosti.³ Drugim riječima:

3. Usp.: Ignace Lepp, *Psychoanalyse des modernen Atheismus*, Arena-Taschenbuch, Würzburg 1962, 156.

nije za potencijalnoga suvremenog ateistu toliko problem uvjerljivosti ni „ontološki dokaz” ni „*quinque viae*”, nego moralno-etička motivacija konkretnoga života i djelovanja. Dakako da se tim ne želi omalovažavati i intelektualno-filozofski napor i rad u Crkvi, dapače, njega nikad dosta, nego se samo želi ukazati na ono dominirajuće i odlučujuće, a to je ipak problem vrijednosti. Aksiologija je za razliku od ontologije mnogo opipljivija, konkretnija, vidljivija, zato mnogo ranjivija: teže ju je uvijek dosljedno i uvjerljivo zastupati i braniti. Nikomu tko se upustio u tu aksiološku arenu, tko se okušao u borbi za vrijednosti, nije pošlo za rukom da u toj borbi ostane i živ i neranjen. To nije pošlo za rukom ni nama kršćanima, ni nama katolicima. I ne radi se ovdje u prvom redu o našim poslovično zakašnjelim pomicaljima nekih naglasaka u nekim vrlo aktualnim pitanjima ljudskoga života, kao što je to npr. pomicanje naglasaka kod teologije rada.

Stvar je kudikamo dublja i ozbiljnija. Teza, naime, prema kojoj se nakon Auschwitza više čovjek ne može baviti teologijom na isti način kao prije njega, kao da baš na ovom aksiološkom području nailazi na svoje sve brojnije sljedbenike. A Auschwitzu se u ovo vrijeme pridružio još i Černobil kao nova, dodatna linija razgraničenja, kao novi, ne ontološki, već aksiološki međaš. Oni su na neki način postavljeni za suvremeni teološki „Rhodos” na kojemu se u „skokovima” mora potvrditi cjelokupno suvremeno kršćanstvo. Sve do sada je bilo tako kao da je aksiologija emanacija ontologije, ali sada, kada je zbog razularene aksiologije doveden u pitanje i sam bitak, kada „biti” u svojoj najosnovnijoj osobini, u svom postojanju potpuno ovisi o vladajućim vrijednostima, sada kao da više ne emanira biće vrijednost, već obratno: vrijednost dopušta biću uopće da bude, i određuje mu način bivstvovanja. Sada, kada je tehnički potpuno izvedivo totalno i sveopće samouništenje svijeta, i kada su te mogućnosti u rukama točno određenoga broja ljudi, o njihovoj aksiologiji ovisi opstanak ovakvoga svijeta. Toliku moć u svojim rukama čovjek još nikada u povijesti nije imao. Zbog toga se i fenomen zla u svijetu nije nikada spleo u takav čvor, kao što se to događa upravo pred našim očima.

Govoreći na nedavnom simpoziju u Oslu, prof. Josef Seifert iz Liechtensteina je upozorio na to kako se ovaj čvor oblikovao u svojevrsan suvremeni ateistički silogizam i kako je taj silogizam zapravo srž suvremene ateističke apologetike. Kao i svaki silogizam, tako i ovaj ima svoj *maior*, *minor* i *conclusio*.

Maior glasi: Bog je apsolutno dobro, i kao takav neće i ne podnosi zlo.

Minor: Bog je svemoguć.

Conclusio: Auschwitz se dogodio, dakle. . . Ako je Bog apsolutno dobro, i ako kao takav neće zlo, a kao svemoguć može ostvariti sve što hoće i što neće, Auschwitz se nije mogao dogoditi. No, budući da se Auschwitz ipak dogodio, ili Bog nije apsolutno dobro, ili nije svemoguć. U oba slučaja to i nije Bog. Dakle – Boga nema, jer Auschwitz jest.⁴

4. Simpozij je od 4. do 6. travnja organizirao Sekretarijat za dijalog (to je isto što i Tajništvo za one koji ne vjeruju!) Savezne republike Njemačke i njemačkoga govornog područja Švicarske. Tema simpozija je bila: „*Auferstehung des totgesagten Gottes*”, a predsjedao je kardinal Poupard.

Iza toga silogizma nije teško otkriti onaj poznati Duns Scotov, kojim je on nastojao dokazati činjeničnost Bezgrešnoga začeca blažene djevice Marije: *decuit, potuit, ergo – fecit*. Na slabosti takvoga načina zaključivanja s pravom su ukazivali već u ono vrijeme Duns Scotovi oponenti, pa njihove opaske u tom pogledu u potpunosti vrijede i sada, kada se taj isti silogizam pojavio u službi ateističke apologetike. Za nj je, naime, tipično to da je uvjerljiv samo za onoga tko već u to vjeruje, dok za onoga tko u to ne vjeruje, snagom same logike ne dokazuje ništa. Previše, naime, mehanizira Božju slobodu i Božju nakanu. Njegova je snaga upravo apologetska, tj. u tome da brani već postojeću vjeru u onome tko je ima, ali ne i u tome da razuvjeri nekoga tko drukčije misli. To mu je snaga, to mu je i slabost. Ni u ovoj svojoj ateističkoj varijanti nije se u tom smislu ništa promijenilo: i u ovom slučaju je on više u funkciji već postojećega ateizma, nego što je u stanju nekoga, na logički uvjerljiv način, ateizmu privući. No, i ovakav kakav jest, uzet i promatran u kontekstu cjelokupnoga zla u svijetu, on ima svoju golemu snagu, te crkveno konkretno postojanje stavlja pred teške etičko-moralne zadatke.

Jedan od tih zadataka, po mom skromnom mišljenju možda najvažniji i najfundamentalniji, bio bi i revalorizacija morala u odnosu prema etici. Iako grčka riječ *ethos* znači isto što i latinska *mores*, ipak, ni u znanosti ni u konkretnom životu to nije isto. Izvorno, doduše, obje riječi označavaju: običajima prakticiranim, i od pojedinca interioriziran način ponašanja, čija se dobrota ne dovodi u pitanje, ali razvoj misli je od te dvije riječi stvorio tehničke izraze za dvije, istina slične, ali ne i istovjetne znanosti: etiku i moraliku. *Etika* je pritom ostala čisto filozofska disciplina, koja se bavi problemom ljudskih čina pod vidom dobra i zla, dok je *moralika* postala teološka disciplina, koja se doduše istim problemom bavi, ali ne isključivo snagom prirodnoga razuma, već pod vidom vrhunaravne *kristocentričnosti*, pod vidom čovjekove usmjerenosti na Isusa Krista, pod vidom čovjekove suobličnosti s Bogočovjekom Isusom Kristom. Prema tome, „etičan” je svaki čovjek koji o svojim činima (i uopće o ljudskim činima) razmišlja pod vidom dobra i zla, i koji se trudi da ono, što je spoznao kao dobro prihvatiti, a ono zlo odbaci. „Moralan” bi, međutim, bio samo onaj, tko razmišlja o istom problemu i koji se oko istih stvari trudi, ali ne prvotno i isključivo snagom prirodne logike i prirodnoga razuma, već na temelju Božje objave, i na temelju načela koja su u njoj sadržana. Već se iz toga razlikovanja vidi da „etika” može biti mnogo (gotovo toliko, koliko ima ljudi što razmišljaju vlastitom glavom), dok moralika može biti samo jedna, jer samo je jedan Krist. Zbog toga se i događa da ono, što je „etično” za jedne (eutanzija, npr.) – za druge može biti ne-etično, tj. zlo. I pobačaj za jedne može biti „etičko indiferentan čin”, a za druge naprotiv – zločin. U moralci, međutim, tako temeljne razlike nisu moguće, i ni dozvoljene.

Pa ipak, naša trajno nemirna savjest leži i u kronično nedovoljnom razlikovanju etike od moralke, odnosno u nekritičkom i naizmjeničnom prihvaćanju sadržaja jedne, sad druge, već prema tome. Tako se uvriježilo da se pojedinac u kršćanstvu odgaja po načelima morala, tj. da za sebe usvaja onaj sistem vrijednosti koj

dolazi od Krista i koji Kristu vodi, dok za grupu (zajednicu, narod. . .) kao pravilo ponašanja i nadalje vrijede gotovo isključivo etički principi.

Tako nastaje moralno-etički križ na koji smo raspeti: ono za čim ide pojedinac, ne ide grupa; i ono za čim ide grupa, za tim ne bi smio ići i pojedinac. A pojedinac je ipak pripadnik grupe! Poniznost i skromnost, npr., koje se zahtijevaju od pojedinca, na razini bilo koje grupe ne predstavljaju stvarno nikakvu vrijednost. Naprotiv, grupa ide za tim da bude jaka, snažna, da na temelju te snage i jačine bude primjećena i čašćena. . . Grupa ističe isključivo svoje pozitivne strane, što bi se s pravom kod pojedinca nazvalo ohološću. Vrline koje ističe grupa jesu: nepopustljivost kao — dosljednost, tvrdoglavost kao — hrabrost, bogaćenje kao — napredak. . . Kao Kristov sljedbenik, kršćanin treba da ima samo jedan zakon — ljubav, i da na temelju toga zakona svakome i uvijek prašta, da ne traži svoje i sl. Grupa, međutim, u odnosu prema drugim grupama ne živi po zakonu ljubavi, nego (ako uopće živi) najviše živi po zakonu pravde, temeljenoj na sili. Pojedinac mora biti mirotvorac, a grupa gaji kult ratničke hrabrosti i borbenoga herojstva. Pojedinac ne smije težiti za bogatstvom (jer ono ugrožava vjeru), grupa zapravo ni ne pomišlja da bi ga se odrekla, odnosno da za njim ne teži. Primjer za to mogu nam biti tzv. kršćanski narodi koji nisu uspjeli razviti nikakvu drugu viziju „sretnije budućnosti“, doli „društvenog blagostanja“.

No, to ne vrijedi samo za države, narode, sela i gradove, odnosno za obitelji i njima slične grupacije, to vrijedi i za grupe koje su formirane isključivo na vjerskoj osnovi, i za vjerske zajednice, pa čak i za redovničke zajednice. I u njima se od pojedinca traži da bude skroman, dok zajednica drži da ima pravo na tzv. „zdravi ponos“. Kako izgleda „zdravlje“ toga ponosa vidimo kad dođe do konfrontacija s jednim drugim, tomu sličnim „zdravim“ ponosom. Posluš, koji treba da resi pojedinca, na razini zajednice nije uzet baš tako ozbiljno. Siromaštvo, bez kojega je pojedinac kao redovnik nezamisliv, kad je zajednica u pitanju, može postati apstraktan, štoviše, smiješan pojam. Slično vrijedi, uostalom, i za mnoge druge crkvene grupacije i institucije. Svugdje primjećujemo kako se grupa ponaša uglavnom po načelima *etike*, tj. po načelima prirodnoga razuma — po kojima se ravnaju i grupe izvan crkvenoga zajedništva! — dok je pripadnik te grupe upućen da živi po načelima *moral*a.

Takav raskorak ne može izdržati sud kritike. Jer, kako to da npr. pojedinac ne smije ubiti, a grupa, tj. država smije kažnjavati i smrću?! Kako to da grupa smije činiti upravo ono, zbog čega drugoga kažnjava, naime — ubija?! Ako je ubojstvo zlo, a jest, onda ga ne smije vršiti nitko: ni pojedinac ni grupa! Ili, kako to da se pojedinac kao vjernik ne smije vezivati za zemaljske stvari, a grupa gotovo da se za nešto drugo ni ne vezuje?! Na kojim temeljima zapravo počiva cjelokupna suvremena svjetska ekonomija i sav njezin dosadašnji razvoj, ako ne upravo na egoizmu i na pohlepi?! I to ne samo u kapitalizmu nego i u socijalizmu! Ne-ku alternativu neograničenom bogaćenju, kao uspješnoj motivaciji rada i ulaganja, još nitko nije uspio stvoriti. A nije se, istinu govoreći, mnogo niti pokušavalo, budući da se ovaj egoizam uzima za prirodni zakon ekonomskoga prosperiteta, a ekonomski prosperitet opet kao mjera prosperiteta uopće. To što je ovakav

egoizam — kao motivacija života i rada — duboko iracionalan, što je nepravedan i nehuman, to mnogi uviđaju. Uviđaju i da je on kao takav neizbježni temelj uvijek novih nemira i ratova, jer „uspjeh” u jednom takvom nastojanju ne može nikada polaziti ni s približno istih startnih pozicija, pa logično, ne može voditi niti do približno istih, a što znači približno pravednih rezultata. Sve se to zna i sve je jasno kao na dlanu, pa ipak se grupni egoizam i nadalje uzima za nešto sasvim normalno i u pogledu društvenoga razvoja jedino funkcionalno. Međutim, sve dok se tako bude radilo i dok se tako bude postupalo na razini grupe, sve dotle će se i kršćanski moralisti uzaludno truditi da uvjere pojedinca kako on ne bi smio da bude takav. Sve dok grupa bude išla širokim „drumom”, ni pojedinac neće moći ići „šumom”, izuzev u svrhu kratkotrajnoga duhovnog „vikenda”.

Taj i takav raskorak između prirodne etike grupe i nadnaravnoga morala pojedinca, nije vlastitost tek našega vremena: tako je, čini se, uvijek bilo. Teško da bi se i u motivaciji i u načinu izvođenja ratnih operacija, pa i onda kada su se one odigravale između tzv. kršćanskih i katoličkih naroda, mogla uočiti neka specifičnost koja bi — u odnosu prema istoj pojavi inovjernih naroda — upućivala na prisutnost vrhunaravne logike. Svijest o pripadnosti jednoj Crkvi, jednom Božjem narodu, mističnom tijelu Kristovu, ne samo da nije odnijela prevagu u međusobnim svađama katoličkih suparničkih naroda nego, kao alternativna mogućnost razmišljanja i odlučivanja, nije dolazila u obzir niti „pod točkom razno”. Nije, dakle, to tek naš suvremeni problem, ali danas, kada se moramo suočiti s pojavom ateizma nakon Auschwitzta, on je postao neusporedivo aktualniji, jer nakon Auschwitzta — htjeli mi to ili ne — ateizam s naše strane ne pruža ništa tako prikladnu mogućnost inkubacije kao upravo naša nedosljednost i nesigurnost na razini sasvim konkretne aksiologije. Osuđivati, naime, punim ustima „konzumentsko društvo” kao ono koje je za vjeru i za moral vrlo pogubno, a istodobno sam ni u mašti ne imati neku drugu radnu hipotezu, neki drugi cilj kolektivnoga razvoja i rasta, u najmanju ruku jest neozbiljno i neuvjerljivo. A neuvjerljivost vjernika, ako i ne rađa direktno nevjeru nevjernika, ipak kod toga rađanja i te kako asistira.

Zaključak

U narodu postoji izreka: „Il' kuj, brate, il' ne mrči gaća!”. Što se „gaća” tiče, u pogledu ateizma, nije da ih nismo „izmrčili”. O njemu se unutar Crkve piše i govori na sve strane, s vrlo velikim rasponom u ozbiljnosti, stručnosti, razboritosti i iskrenosti. Ali, što se „kovanja” tiče — e tu stvari ne stoje baš tako sjajno. Lakše je, naime, „zamrčiti gaće”, nego ispeći zanat „kovanja”. A taj zanat još nismo ispekli, jer ta vještina zapravo do nas nije ni došla, jer smo u tom pogledu još uvijek upućeni na vlastitu samoukost. A kako bi to samouko učenje trebale izgledati, koje bi sve predmete moralo uzeti u obzir, koje karizme ono pretpostavlja, koje vrline i koje talente, to su već druga pitanja, kojima bi se trebalo baviti na jednoj drugoj razini i u drugom kontekstu. Međutim, problemi koji su ovdje načeti, teško da bi smjeli biti izostavljeni iz „nastavnoga programa”.