



STUDIJE

# ČOVJEKOVA SE VJERA RAĐA I DOZRIJEVA U ODNOSU

Anton Stres

Život je satkan od odnosa, a smrt je njihova potpuna odsutnost. Iako je ova istina krajnje jednostavna i očita na prvi pogled, možemo reći da su odnosi (relacije) tek u suvremenoj misli osvojili mjesto koje zaslužuju. Isto se tako čini samo po sebi razumljivim da je vjera odnos. Pa ipak je za mnoge vjera još uvijek prije svega osobni nazor ili misaono stajalište. Stoga se čini primjerenim da rasvijetlimo mjesto i ulogu odnosa u našem vjerskom i svakom drugom životu. To ćemo učiniti s filozofskog i teološkog stajališta, iako time pitanje neće biti iscrpljeno. S obzirom da se radi o konkretnoj stvarnosti — odnosi su konkretni ili ih uopće nema — to će pitanje biti postavljeno psiholozima i sociolozima koji istražuju konkretne oblike naših odnosa. Tako će se filozofsko-teološka i psihološko-sociološka obrada odnosa dopunjavati i međusobno rasvijetljivati.

## FILOZOFIJA O PITANJIMA ODNOSA

Ako s obzorja našeg pitanja promotrimo povijest filozofije, moramo reći da je sve do pojave njemačkog idealizma zapadna filozofija bila obojena supstancijalistički. Kad tu filozofiju nazovemo supstancijalističkom, želimo time reći da je ona naglašavala postojanje u sebi,

samostalnost i neovisnost, dok je odnos smatrala nečim sekundarnim, što se supstanciji može dodati, ali tek u nekom „drugom poluvremenu“. Zato smo u filozofiji učili da je odnos samo dodatna osobina koju supstancija ili biće u sebi dobiva kao dodatno određenje, iako to dodatno određenje supstanciju u njenoj supstancijalnosti, dakle u onome što jest, bitno ne pogađa. Ocjenu antičke i srednjovjekovne filozofije ovdje nećemo posebno dokazivati. Dovoljno je sjetiti se učenja aristotelovsko-skolastičke filozofije po kojem je relacija samo dodatak, dakle sekundarno određenje supstancije i njena osobina. Prevedeno u običan jezik to bi značilo da je i čovjek, koji je supstancija „par excellence“, najprije ono što jest, a tek nakon toga ulazi u odnose s drugim ljudima i s cijelim izvanjskim svijetom uopće. Iz toga slijedi da se kao osoba čovjek konstituirao neovisno od okolini i odnosima s drugim ljudima. Tek kad je jednom konstituiran kao čovjek, on ulazi u odnose s drugim ljudima. Ova supstancijalistička misaonost ima prije svega tu posljednicu da nije svjesna da je odnos među ljudima bitno drugačiji nego su odnosi između neživih predmeta. Velika zasluga njemačkog idealizma upravo je u tome što je otkrio konstitutivnu ulogu odnosa. Stoga umjesto vodeće ideje supstancije — kao što je to kod Aristotela — postavlja ideju sub-

jekta. Pri tome se, naravno, ne radi o riječima, o drugačijem imenu, već o pitanju poimanja najvišeg oblika bivovanja. Radi se o pitanju što znači *b i t i* u punom smislu značenja riječi. Za Aristotela to znači biti u sebi; biti neposredno sam svoj nosilac. Ali kad najpoznatiji njemački idealist G. W. F. Hegel kaže da najviša istinitost nije samo supstancijalnost već subjektivnost, želi reći da je najviše ono postojanje koje nije samo u sebi — kao što je supstancija u suprotnosti s akcidentom koji postoji na drugom — već je u sebi i po drugom i u drugom pri sebi. Osnovna ambicija njemačkog idealizma upravo je u tome da želi pokazati da je postojanje u punom značenju riječi neraskidivo povezano odnosom prema drugome. Odnosi prema tome ne prate samostalno postojeće biće, već to samostalno biće suodređuju i konstituiraju. Prema idealizmu samostalnost ne isključuje odnose, već se tek u odnosima iskazuje i dokazuje.

Kao što sam već napomenuo, ovaj je prijelaz od supstancijalnosti k subjektivnosti neka vrsta programa cjelokupnog Hegelovog misaonog istraživanja. To je njegov cilj kojeg je čak sam ovako odredio u „Fenomenologiji duha“: „Po mom mišljenju koje će se morati pravdati prikazom samog sistema, radi se pri svemu ovome samo o tome da to što je istinito shvatimo i izrazimo ne kao supstanciju, već upravo kao subjekt.“<sup>1</sup>

Najviša istinitost, najsavršeniji oblik postojanja, duhovno postojanje subjektivno je. To je bitno stajalište idealističke filozofije. A to drugim riječima znači da je najuzvišenije postojanje ono što se događa u odnosu među istim i drugim, među ja i ne-ja. Ideal nije u sebi zatvoreno biće koje se zadovoljava svojom samostalnošću, već biće koje živi u odnosima i iz njih.

Time još, naravno, nismo završili s idealističkom filozofijom i njenim naglašavanjem odnosa. Prema toj filozofiji imamo i vrlo ozbiljne i presudne zamjerke. Njihova je bit u tome da ta filozofija i iz nje proizlazeći marksizam nisu znali priznati transcendentnost ljudske osobe (ličnosti), zbog koje je svaka ličnost uzvišenija od sistema u kojem se nalazi. Unatoč tome moram najprije priznati pozitivne vidove te filozo-

fije koji ostaju važeći usprkos njenim ozbiljnim nedostacima. Ovo na prvi pogled izgleda vrlo apstraktan i bespredmetan razgovor, iako nije tako. Idealistička filozofija nije nasdala u glavi nekog od svijeta otuđenog profesora filozofije, već se u njoj izražavaju osjećaji suvremenog čovjeka koji se u svom životu osjeća neuporedivo povezanijim s ljudima i o njima ovisan. Suvremeno društvo u sebi je slojevito društvo; suvremeni čovjek poznaje sve veću podjelu rada koja ga sve tješnje povezuje s drugim ljudima. Međuljudski odnosi u suvremenom načinu života dobivaju sve važnije mjesto, a veze se razvijaju na svim razinama, od informacija pa sve do transporta.

Ako su dakle u suvremenom načinu života više no ikad u prvom planu odnosi koji nas povezuju s drugima, to znači da suvremen život teče u znaku posredništva. Iako pojam posredništva u svakidašnjem govornom jeziku nije tako udomaćen, stvarnost koju njime izražavamo duboko nas se tiče.

Posredništvo susrećemo počev od privrede pa sve do politike. Robu nabavljamo posredništvom i vrlo malo onoga što u životu potrošimo privredimo neposredno sami. Skoro sve do nas dolazi preko posrednika. Slično je i u političkom životu. Suvremena parlamentarna demokracija nije drugo do sustav posredovanja. Putem poslanika koje ćemo više ili manje slobodno birati, izražavat će se naša odgovornost za opće blagostanje; putem izbora ostvarit će se pretežan dio naše društvene i državne pripadnosti. Suvremeno društvo zamršen je kompleks najrazličitijih posrednika i posredništava. To je shvatila idealistička filozofija još početkom prošlog stoljeća, kad se to društvo tek počelo uvažavati, i to je društveno, političko i ekonomsko događanje namjeravala svojom filozofskom ideologijom, koja nam možda izgleda apstraktnom, misaono shvatiti i svladati.

U usporedbi sa svojim neposrednim prethodnicama, posebno s prosvjetiteljima i Kantom, Hegelova idealistička filozofija zavređuje posebnu pozornost i stoga što je svojom filo-

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1952, 19.

zofijom odnosa stvorila mogućnost za novo poimanje drugog čovjeka. Prosvjetiteljstvo – sjetimo se Hobbesa za kojeg su značajna dva načela: „Homo homini lupus“ i „Bellum omnium contra omnes“, kao i veljki Kant nisu znali vrednovati odnos čovjeka prema čovjeku drugačije već kao nužno zlo. Prema tome shvaćanju suljudi nas ugrožavaju i naša bi sloboda bila zajamčenija kada bismo bili sami na svijetu. Tek bismo tada bili zaista i potpuno slobodni. Prema toj filozofiji sučovjek je opasnost za slobodu. To zapravo ne možemo izbjeći i s time se moramo pomiriti, no suljudi su po sebi prva prepreka za slobodu pojedinca. Tako prije Hegela prevladava individualističko i liberalističko poimanje slobode koje više ili manje izjednačava slobodu i samovolju. Hegel je bio prvi koji je odnos prema drugima poimao izrazito pozitivno. Odnos prema drugima nije u prvom redu prepreka, već uvjet i ostvarenje slobode. Zbog svega ovoga ostaje njemački idealizam aktualan, iako ćemo morati priznati i njegove mane.

## NAŠ BOG JE BOG ODNOSA

Nikako ne smijemo previdjeti činjenicu da se Hegelova idealistička filozofija oslanja i na kršćansku predaju i na kršćansko poimanje života. U kršćanstvu odnos zauzima isto tako središnje mjesto.

Tako možemo Hegelovo negiranje supstancijalnosti i naglašavanje subjektivnosti predočiti najprije poznatim evanđeoskim načelom: „Tko god bude nastojao život svoj sačuvati, izgubit će ga; a tko ga izgubi, živa će ga sačuvati“ (Lk 17,33).

Supstancijalnost je, naravno, apstraktan filozofski izraz za postojanje koje ostaje zatvoreno u sebi. Ustvari je takvo postojanje nezainteresirano za drugoga. Prema tome supstancijalnost je odsutnost odnosa i nebriga. Ukoliko ta nebriga smatra da time čuva samu sebe i svoju slobodu, upada u najtežu samoobmanu. Umjesto u slobodu i samostalnost utapa se u propast i gubljenje samoga sebe.

To evanđeosko moralno stajalište ne zaustavlja se na samome sebi već ima svoju teološku

podlogu u učenju o Svetom Trojstvu. Božje postojanje je zajedničarsko i čisto relacijsko. U samome sebi Bog je čista relacija, odnos. Tri božanske osobe nisu ono što jesu neposredno u sebi – dakle nisu supstancije u običnom smislu riječi, već su to što jesu po svom odnosu prema drugome; one su relacija ili odnos. Dakle i prema kršćanskoj teologiji najviše je postojanje, dakle Božje postojanje, relacijsko i odnosno. Stoga razumijemo zašto je Hegel smatrao da njegova filozofija nije drugo do u filozofske pojmove prevedena kršćanska teologija.

To se izuzetno značajno teološko ishodište reflektira potom u svetopisamskom poimanju ljudskog zajedništva. Zajedništvo je naime u Svetom pismu povezano s činjenicom da je čovjek stvoren prema Božjoj slici. Na to nas podsjeća nekoliko značajnih naglasaka slikovite svetopisamske poruke o stvaranju čovjeka. Bog se npr. najprije odlučio za stvaranje putem razgovora, dakle u množini: „Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična“ (Post 1,26). Ta je neobična množina po mom mišljenju nešto više od samog retoričkog oblika množine. Sljedeći red vrlo jasno ukazuje zašto je stvaranje na sliku Božju vezano uz množinu. Rečeno je naime: „I Bog stvori čovjeka na priliku svoju; na priliku Božju ga stvori, čovjeka i ženu stvori.“ Ukoliko je dakle prilika Bogu vezana neposredno uz ljudsko zajedništvo, koje ovdje predstavlja prvo zajedništvo prvog muškarca i žene, onda je, naravno, i Bog sam u sebi zajedništvo. Iz prilike možemo zaključiti kakav je izvornik. Ako je prilika zajedništvena, možemo zaključiti da je takav i izvornik, stoga on – dakle Bog sam – razgovara sa sobom u množini. Izražava se kao zajedništvo, jer će i njegova prilika biti zajedništvena. Time Sveto pismo na zanimljiv i neobičan način upozorava na činjenicu zajedništva, a time je, naravno, i međusobna povezanost, odnosnost za čovjeka isto tako bitna, kao što je za Boga samoga. Mislim da nemamo nikakvog razloga da negiramo da je ljudska prilika Bogu najprije u njegovoj zajedništvenosti, u činjenici da živimo jedni za druge, da smo međusobno povezani, da nas stoga svi ti odnosi koje živimo najdublje obilježavaju. I prvo zajedništvo između muškarca i žene treba shvatiti više međusobno nego erotsko. Biti muž

i žena ne označava samo veze koje spajaju ljude na temelju različitosti spolova. Ako Sveto pismo upozorava na sličnost Bogu, s upozorenjem na stvaranje muškarca i žene, to možemo shvatiti samo tako da je sličnost Bogu u međuosobnosti a ne u erotičnosti. Tako definira stvaranje muškarca i žene i njihovu vezu i posljednji Sabor kad kaže: „No Bog nije stvorio čovjeka samoga: već u početku je stvorio muškarca i ženu... Njihov međusobni savez predstavlja prvi oblik zajedništva osoba. Čovjek je naime u dubini svoje prirode društveno biće i bez odnosa prema drugima ne može živjeti ni razvijati svoje talente” (CS 12,4). „Bog koji očinski brine za sve, htio je da svi ljudi čine jednu obitelj i ponašaju se jedan prema drugome kao braća. Svi su naime stvoreni na priliku Božju, koji je stvorio iz 'jednoga cijeli ljudski rod, da obitava na cijeloj zemlji.'” (Dj 17,26; CS 24,1). Tako dakle Sabor sam vidi upravo u ljudskoj općoj društvenosti, u njegovoj međuosobnosti, ljudsku sličnost Bogu. Međuosobnost je i pravi smisao veze muškarca i žene. Erotičnost nije temelj, već je samo poseban način opće ljudske međuosobnosti i u njoj nalazi i svoj smisao, svoju normu i svoj cilj. Međuosobnost kao takva ima svoj izvor u Bogu samome i izraz je ljudske sličnosti s njim.

Ipak, svetopisamsko i posebno kršćansko definiranje Boga ne zaustavlja se na njegovoj unutrašnjoj odnosnosti. Bog je čisto relacijsko postojanje najprije u samom sebi, ali je otvoren i prema vani, prema drugome kakav je i sam. Prvi oblik te otvorenosti je, naravno, samo stvaranje. Bog nije samo stvorio svijet nego je sklopio i savez s ljudima koji na njemu obitavaju. Tako počinje povijest spasenja koja je, zapravo, povijest Božjeg dijaloga sa svijetom i povijest njegovih saveza s njime. Ta povijest doseže svoj vrhunac utjelovljenjem Božjeg Sina: Bog postaje čovjekom. Time on ulazi u sasvim specifičan odnos s ljudima i svijetom koji nazivamo „novi zavjet”. Uskrsnućem i uzašašćem povezanost Boga i čovjeka zapečaćena je zauvijek, ovjekovječena, konačna. Taj novi savez nadilazi svaku starozavjetnu nagodbu jer je izgrađen na utjelovljenju. Bog se vezao s čovječanstvom, s njim je stupio u jedinstven odnos. Tako se Bog nije utjelovio samo onda

kad je stvorio čovjeka na svoju priliku, iako je već i to nekakvo utjelovljenje. To prvo utjelovljenje ispunjava svoju proročansku zadaću utjelovljenjem Božjeg Sina, jer zbog prvog stvaralačkog utjelovljenja može prilikom drugoga u doslovnom smislu te riječi evanđelist zapisati: „K svojima dođe i njegovi ga ne primiše” (Iv 1,11). Tako se Božje postojanje razotkriva kao izrazito otvoreno i zajedništveno, te relacijsko postojanje. Pri tome ne smijemo zaobići još jedan ne manje važan Božji odnos: euharistiju. Isusova sakramentalna prisutnost na novi način upućuje na Božju otvorenost prema drugome, na Božju spremnost da stupi u odnos. Kršćansko doživljavanje Boga je prema tome istinsko relacijsko doživljavanje: posvuda susrećemo Boga koji se ne zatvara u sebe, već uspostavlja odnose, jer je sam u sebi čisto relacijsko postojanje.

#### VJERA JE ODNOS – STAV U POKLONJENOM ODNOSU

U ovaj se odnos čovjek vjernik osjeća uključenim. Stoga vjeru, barem kako je doživljavamo u kršćanstvu, nije nikada moguće poistovjetiti s nazorom, s teologijom ili vjerskim učenjem. Vjera nije ideologija, nije dogmatika, nije samo nazor. Kad bi bila nazor, za vjeru bi vrijedilo isto ono na što je upozorio J. Maritain kad je pravio razliku između filozofije i religije. Filozofija je misaono obrađivanje nekog predmeta, religija je odnos prema Bogu. „Filozofija sigurno poznaje subjekte, ali ih poznaje kao objekte i u cijelosti se postavlja u okvir odnosa subjekta prema subjektu (...). Religija je ono što nijedna filozofija ne može biti: odnos osobe prema osobi.”<sup>2</sup> Golom misaonom obrađivanju prema tome pripada nužno i određeno opredmećenje. Kao što je ljubav ili prijateljstvo prema nekoj ljudskoj osobi nešto drugo do misaonog raspravljanja o njoj, tako je razumljiva i normalna i razlika između „Boga Abrahama, Izaka i Jakova”, te „Boga filozofa i učenjaka” ili Boga teologa. Bog vjere je netko s kim je

<sup>2</sup> J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Hartmann, Paris 1935, 119–121.

vjernik u odnosu – i to prije svega u molitvenom odnosu – a Bog teologa je predmet o kojem se raspravlja, na kojeg se misli. Tako je za vjeru bitan odnos, i to potpun međuosoban odnos, a ne odnos osobe prema predmetu. Taj međuosoban odnos u vjeri treba detaljnije raščlaniti.

1. Ako pokušamo dokučiti što se prema svjedočenju samih religioznih ljudi događa u religiji, možemo reći da se najprije radi o nadilaženju svagdašnjeg života. Ono bi bilo prva opća karakteristika religioznosti. Iako se na prvi pogled čini da to nije dovoljno. Nadilaženje nije ograničeno na religiju. Cjelokupna kultura je, ustvari, nadilaženje prirodnih datosti, jer je bitno vezana uz simboliku, a simbolika je nadilaženje: određena činjenica postaje, uz ono što neposredno jest, još i nešto drugo. No religiozno se nadilaženje razlikuje od drugih oblika nadilaženja po tome da ga ne uzima samo kao nikada završen tijek čiji je nosilac čovjek, već ga izvodi iz činjenice da je religiozni čovjek: „pogođen” nečim što ga se apsolutno tiče i stoga je njemu i usmjereno. „U Religijama se događa... prekoračenje (transcendiranje) opće dostupnog, svagdašnjeg svijeta u smjeru neke druge jake stvarnosti koja mora kao „posve drugo” postojati preko, s druge strane ili izvan područja običnog iskustvenog svijeta. Da li tu stvarnost zamišljamo kao kakvu neosobnu moć ili zakon, kao božansko biće ili kao skup bogova, drugorazredno je u odnosu na zajedničku činjenicu da se u religijama računa sa stvarnošću koja nadilazi iskustveni svijet. To uvjerenje da svagdanji iskustveni svijet nije cjelokupna stvarnost, već da postoji i neka druga koja ga nadilazi, zajedničko je obilježje svih religija; kad su religiju stavljali pod upitnik, upravo je pomisao na transcendentnost bila uvijek u središtu.”<sup>3</sup> Naravno da samo nadilaženje u smjeru nečega izvan stvarnosti može biti nadilaženje u pravom smislu riječi. Bez smjera i mjere, nadilaženja, koje dolazi izvana, ustvari, uopće nema, već je to u najboljem slučaju samo *samorazvoj*. A to nije *nadilaženje* u pravom smislu riječi.<sup>4</sup>

Nadilaženje je različitost, a to ima kao uvjet drugoga. Dok tog drugog u punom smislu riječi nema, to tobožnje razlikovanje ostaje samo u okviru samorazvoja. Zato je religija, ako želi bi-

ti nadilaženje, nužno usmjerena tome da prizna i izvanjsko nadilaženje, nadilaženje s one strane područja svjetovnog postojanja. „Bit religije konačno treba razumjeti tako da izlazi iz transcendentnosti, iz vanjštine.”<sup>5</sup>

2. Druga karakteristika religije i religioznosti njena je *cjelovitost*. To je usko povezano sa samom transcendentnošću ili nadilaženjem. Nadilaženje nije samo usmjereno uvis – upotrijebimo tu metaforu – već je ujedno usredotočeno samog sebe. Zajedno s tim usredotočenjem dolazi do njegovog usmjeravanja. Religioznost obuhvaća čovjeka u cjelini i cjelovito ga usmjerava u transcendentnost. Time je čitav čovjekov svijet uključen u religiozan odnos, sve njegove djelatnosti i sva područja njegova nastojanja. I kao što nema nadilaženja bez priznavanja stvarnog nadilaženja, tako nema ni cjelovitosti izvan religioznog odnosa prema Drugome. „Prema tome ne može niti jedno cjelovito razmišljanje biti zaista cjelovito. Razlog tome je da religiozan čovjek o transcendentnosti nikada ne razmišlja samo *teoretski*, već religiozna stvarnost, koja u transcendentnosti postoji, u imanenciji neposredno *doživljava*. U odnosu transcendentnosti i imanencije se dakle religiozno i nereligiozno shvaćanje cjelovitosti bitno razlikuje. Po pitanju kvalitete to znači: nereligiozno ‘shvaćanje cjelovitosti’ sa stajališta religioznog nije istinski cjelovito, i zato je nedovoljno.”<sup>6</sup>

U vezi s ovom središnjom i najopćenitijom činjenicom nadilažene stvarnosti treba dodati i sljedeće karakteristike.

<sup>3</sup> J. Schmitz, *Religionsphilosophie*, Patmos, Düsseldorf 1984, 64.

<sup>4</sup> Zato su svi pokušaji, među kojima je Blochov možda najpoznatiji, da od religija očuvaju samo događanje nadilaženja ili transcendiranja, a odbace nadilaženu onostranost ili transcendentnost, nužno osuđeni na neuspjeh. Blochovo geslo s prve stranice njegovog djela s karakterističnim naslovom „*Atheismus im Christentum*” koje glasi „*Transcendiranje bez transcendentnosti*” prilično je karakterističan izraz takvih nužno neuspješnih napora (E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt am.M., 1968, 15).

<sup>5</sup> U. Mann, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, 73.

<sup>6</sup> U. Mann, nav. dj., 70.

a) Transcendentna stvarnost u posebnom je odnosu s našim svijetom, s njom se možemo susresti, doživjeti je; b) Čovjek se osjeća ovisnim o toj nadzemaljskoj stvarnosti, a odnos s njom doživljava kao *spasenje*: religija je uvijek i put u spasenje, njegova nada, traženje ili čak već ostvarenje; c) Religija obuhvaća određenu praksu i to u dva oblika: obred, čime religiozan čovjek želi stupiti u neposredan dodir sa svijetom i transcendentnom stvarnošću i moralne upute koje reguliraju ponašanje prema ljudima i stvarima na svijetu; d) Za religiju je karakteristična njena društvenost: o religiji možemo govoriti tek kada se ne odnosi samo na pojedinca, nego na određenu skupinu ljudi. Religija se drži jednom od najjačih skupinskih veza.

Sve nas ovo upozorava na osnovni dvostruki smisao izraza „religija“ ili „religioznost“. Iz ovog što smo rekli jasno je da najprije znači subjektivan, cjelovit, osobni odnos prema transcendentnoj i spasiteljskoj stvarnosti, a potom i objektivnu društvenu činjenicu.<sup>8</sup> Religija je istovremeno subjektivna i objektivna: ona je osobni cjelokupni stav ili vjera i društveno te povijesno prisutan i određen sklop učenja i praktičnih uputa, koji takav subjektivan stav omogućavaju, potiču i njeguju. Konkretno, religija je uvijek splet ponašanja, karakterističnih kako za individualan tako i za društveni život. Zato je možemo konačno definirati i ovako: Naše dosadašnje opredjeljenje, po kome je „religija posredovanje cjelovitog odnosa prema cjelini“, možemo proširiti do opredjeljenja religije koje će obuhvaćati njen sadržaj: *religija je u biti cjelovito posredovanje između transcendentije i imanencije.*<sup>9</sup>

Ako se na koncu još upitamo kako treba shvatiti odnos između subjektivnog i objektivnog, između vjere i religije u užem smislu, treba reći da je bit religioznosti u osobnoj vjeri, a religijske objektivno dane činjenice (učenje, mitovi, štovanje Boga, zajedništvena organizacija) samo su njena sredstva. „Možemo govoriti o *posredničkim područjima* ili sredstvima, u kojima se utjelovljuje religijski stvarni život. U skladu s time možemo razlikovati religiju u njoj samoj od njenih *posredničkih područja*. Religija se u izvornom značenju pojavljuje i ostvaruje u jeziku, u obredima, u uređenjima

itd. U tome se sastoji njeno konkretno postojanje među ljudima, no njena se stvarnost, naravno, može zbog dvosmislenosti posredničkih područja u njih i sakriti.“<sup>10</sup> Konačni cilj religija je prema tome vjera, a ta je vjera stoga i kamen kušnje religije. Kakvoj osobnoj vjeri, dakle kakvom cjelovitom odnosu prema cjelini i transcendentiji je neka povijesno data religija u stanju voditi, toliko je i vrijedna, naglašava B. Welte.<sup>11</sup>

3. Tako možemo sažeti dvije spomenute najopćenitije karakteristike religioznosti kao subjektivnog odgovora na razotkrivanje svjetovnog i Božjeg, dakle nadilaženje i cjelovitost, u kategoriju *stava*. Njome najprimjerenije izražavamo cjelovitost ljudskog odnosa koji nadilazi sama sebe. Kad se radi o religiji, njome izražavamo sva područja ili opsežnosti ljudske individualne duhovnosti (razum, osjećaje, volju) i društvene upletenosti, kolektivnu organiziranost i obrede i, konačno, povijesnu i kulturnu uvjetovanost. Taj stav također izražava određenu usmjerenost i usklađenost. Stav je uvijek stav u nekom smjeru, stav ukazuje na odnos s nekim ili nečim. Ide preko sebe, usmjeren je prema van.

Kategorija *stava* prema tome posebno upozorava na cjelovitost koju sadrži religioznost na poseban način, i koja je vezana uz transcendentnost ili apsolutnost njenog „predmeta“. Radi se o vrlo važnoj istini: *s apsolutnim se može imati samo apsolutan odnos*, ako je istina što smo na temelju fenomenološkog definiranja našeg odnosa prema predmetima iskustva rekli da je svaki „predmet“ odnosa bitno povezan s načinom tog odnosa. *Apsolutna i transcendentna stvarnost prema tome ne može imati drugi odgovarajući odnos doli apsolutan, sveobuhvatan i savršen*. A takav je religiozan stav u svim povijesnim, individualnim i društvenim opsežnostima. Time je još jednom jasno ukazano

<sup>7</sup> Prim. W. Dupre, nav. dj., 118–119.

<sup>8</sup> Na temelju ove razlike razvilo se i razlikovanje između vjere i religije. Vjera je osoban cjelovit stav, religija je objektivno sklop sredstava u službi tog stava.

<sup>9</sup> U. Mann, nav. dj., 74.

<sup>10</sup> B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Herder, Freiburg i. Br., 1965, 280.

<sup>11</sup> Prim. B. Welte, nav. dj., 283, 285.

da prirodna teologija kao samo razumski odnos, kao svjesno razmišljanje o toj transcendentnoj stvarnosti i njenoj osnovanosti ne može biti isto što i religiozan odnos i ne može ga u sebi cjelovito sažeti. Pa i religija nije samo vjera u odnos s Bogom već je sam taj odnos. „Vjera prema tome nije vjerovanje u odnos između Boga i čovjeka; za vjernika je vjera sam taj odnos.“<sup>12</sup>

Opredjeljenje za religioznost kao stav (Einstellung, attitude) ima prednost jer neposredno sadrži pet središnjih značajki religioznosti te na njih upozorava.

1. Radi se o odnosu prema nekome ili nečemu, dakle o odnosu koji odgovara oblikom odnosa subjekt—objekt ili subjekt—subjekt na odnos koji nije odnos subjekt—objekt. Ukoliko naime govorimo o „predmetu“ religioznog odnosa, time ne želimo reći da se religiozan čovjek okreće kakvom predmetu, već samo to da je ona istinitost kojoj se okreće neovisna o religioznom subjektu. Taj odnos koji čovjek ima prema nadilaženoj stvarnosti doživljava kao odgovor na poticaj koji je uvijek pred odgovorom. Svoju vjeru doživljava kao milost.

2. Religiozan stav nije stvar podsvjesne ili nagonske težnje, već je posljedica svjesne i u određenoj kulturi oblikovane odlučnosti.

3. U njoj ravnopravno sudjeluje i osjećajnost.

4. Trajanje.

5. Utječe na cjelokupno životno usmjerenje. Sam vjerski stav neposredno ne obuhvaća cjelokupan život jer je prvenstveno unutrašnji osobni stav ili odnos prema Bogu. No preko svog unutrašnjeg dinamizma zahtijeva da se izrazi i u izvanjskim postupcima i u cjelovitosti života. „No iako vjera počinje razvijati cjelovit stav, ne razvija ga do kraja. Njena unutrašnjost je i njena granica. Cjelovit religiozni stav zahtijeva isto tako izvanjsko izražavanje samog sebe u bogočašćenju i društvenom ponašanju, kao što zahtijeva i svoju unutrašnju predanost.“<sup>13</sup>

Tako sve što smo rekli možemo sažeti u sljedeće opredjeljenje. Religija je čovjekovo pozitivno usmjerenje ili stav prema nekoj stvarnosti, ona postoji neovisno o njemu; čovjek zna da na nju ne može izravno utjecati ili je svladati, ali koja bitno utječe na njegov život i predstavlja

za čovjeka normu ponašanja, i to ne samo kad se radi o neposrednom odnosu s njom već i kad se radi o drugim područjima života.<sup>14</sup>

Također je jasno da se u kršćanskoj vjeri to gledište odnosa posebno naglašava.

Stoga je razumljivo da je za kršćanstvo život s drugim ljudima, dakle socijalni vid, vrlo značajan. Izražava se već time da je ljubav prema bližnjemu naglašena u evanđeoskoj poruci. Naravno, izraz „ljubav prema bližnjemu“ danas je opterećen najrazličitijim značenjima koja su povezana s karitativnim djelovanjem i stoga nije dostatan za iscrpno opisivanje svih vidova društvene prakse, kakvu zahtijeva kršćanstvo. Posegnuti moramo za drugim izrazima i pojmovima. Iako si dakle samim izrazom „ljubav prema bližnjemu“ ne možemo pomoći da preciznije odredimo odnos kršćana prema drugima, on nas ipak upozorava na središnje značenje koje imaju međuljudski odnosi u kršćanstvu.

## TRANSCENDENCIJA LJUDSKE OSOBE

Kad smo vjeru odredili kao odnos, kao cjelovit stav odnosa prema Bogu, također smo naglasili da je taj odnos takav da bismo ga mogli nazvati asimetričnim. Asimetrija je naime u tome da u vjeri čovjek uvijek doživljava obdarenost milošću, da ga svojim odnosom prema njemu Bog pretiče. Odnos prema Bogu ne može dakle nikada dostići odnos koji prvi uspostavlja Bog prema čovjeku. Od stvaranja naovamo Bog ima inicijativu, on uspostavlja sve odnose s nama dok mi, ustvari, ne radimo drugo već odgovaramo na Božju inicijativu. Tako Bog nije samo ontološko transcendentna stvarnost, već je transcendentan i u svom djelovanju i u svom odnosu prema nama. Nesimetričnost i transcendentnost su vrlo bliski pojmovi. Da je Bog transcendentna stvarnost znači da nije proporcionalan svijetu, da svijet nije njegova druga po-

<sup>12</sup> L. Dupre, *The Other Dimension. A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, Doubleday and Co., Garden City, New York 1972, 60.

<sup>13</sup> L. Dupre, nav. dj., 60.

<sup>14</sup> Prim. J. Schmitz, nav. dj., 68.

lovica i da ga svijet ničim ne uvjetuje. Transcendentnost i asimetrija izražavaju dakle isto što i pojmovi suverenost, neuvjetovanost i besplatnost.

Spomenut ću da su tu izvori nekih karakterističnih evanđeoskih načela, prije svega onih iz govora na gori. Opraštati i ne osvećivati se, davati bez očekivanja vraćanja, oprostiti i sedamdeset puta sedam puta, oponašati Boga u njegovoj besplatnoj ljubavi kojom daje „da sunce njegovo izlazi nad zlima i dobrima i da kiša pada pravednicima i nepravednicima“ (Mt 5,45) ustvari znači oponašati Boga u njegovoj izvornosti, apsolutnoj i neuvjetovanoj inicijativi, u njegovoj transcendentnosti, zbog koje Bog nije samo izvan uvjeta koje bi mu za postojanje i djelovanje ontološki postavljao svijet, te bi se na njih morao obazirati, već je i izvan vraćanja i koristi, potrebe i interesa. Zato je i izvan načela „oko za oko i zub za zub“ (prim. Mt 5,38). Sva ta načela izražavaju, ustvari, neku asimetriju, transcendentnost, neuvjetovanost: kao što Bog ima potpuno neuvjetovani poticaj i sam je jedini izvor svojih postupaka, te stoga u svom djelovanju ne može biti uvjetovan ničim izvan sebe, tako očekuje od ljudi koje je stvorio na svoju priliku, sličnu moralnu transcendentnost, neuvjetovanost, asimetriju.

No ta moralna transcendentnost, ta moralna obveza oponašanja Boga u njegovoj neuvjetovanoj, besplatnoj ljubavi i naklonjenosti, u kršćanstvu ne visi u zraku, već je vezana uz čovjekovu ontološku transcendentnost, dakle na svojevrsan način ljudskog postojanja zbog kojeg čovjeka nazivamo „osobom“. Biti osoba naime poseban je način postojanja koji kaže više od pojma supstance, pa i više od idealističkog pojma subjekta.

Kad za čovjeka kao osobu upotrebljavamo izraz „transcendentnost“, to naravno ne može značiti da je čovjek transcendentan u onom smislu koji vrijedi za Boga. Usprkos tome i u čovjekovom slučaju možemo govoriti o transcendentnosti, ako ona znači „nadilaženje“. Radi se naime o činjenici da iako je po načinu svoga postojanja čovjek asimetričan, unatoč tome velik dio njegovog života i djelovanja protječe u simetriji s njegovom okolinom. Kao osoba čovjek je upravo biće koje nije samo dio

kakve cjeline (obiteljske, društvene, narodne, državne ili povijesne) već nadilazi svaku uključenost u cjelinu. Zato nije samo sredstvo društva i države već cilj i svrha političkog i društvenog života.

Čovjekovo nadilaženje njegove okoline ima, naravno, više vidova. To nadilaženje svakako ne znači da čovjek može živjeti bez okoline i bez odnosa preko kojih se uključuje u okolinu. Ipak, uza svu neizostavnu uključenost čovjeka u okolinu, tvrdimo da se čovjek u svojim odnosima prema okolini ne iscrpljuje.

Čovjekovo osobno nadilaženje vidi se na različite načine, u različitim odnosima koje čovjek ima prema svemu što nije on. Jedan od takvih odnosa, koji možda najradije naglašavamo ali nije najpresudniji, upoznavanje je svega usred čega čovjek živi, a to je upoznavanje i objektivizacija ili opredmećivanje. Time što čovjek postaje svjestan svojih uvjeta kad ih objektivizira, već ih u stvari nadilazi. Čovjek sve spoznaje, svoje je drugosti svjestan upravo kao drugosti i tako sve opredmećuje. I još više. Činjenice mu same po sebi nisu dovoljne. O svemu razmišlja i traži razloge i smisao svega što postoji.

Mnogo značajnija činjenica čovjekovog nadilaženja njegova je sloboda i slobodno djelovanje. Tu se, ustvari, najbolje vidi nadilaženje, a kad čovjek ne bi nadilazio svoje uvjete postojanja i djelovanja, ne bi bio slobodan. Nadilaženje je dakle isto što i sloboda. To je npr. naglašavao već Toma Akvinski, kad je upozoravao na činjenicu da je čovjek kao slobodno biće, usprkos svim utjecajima i poticajima koji dolaze za djelovanje izvana, u zadnjoj instanci ipak sam izvor svog djelovanja. Sva druga bića kojima u svemiru pripisujemo djelovanje samo su nekakvi posrednici i sredstva. Ona ne djeluju iz sebe, već samo prenose daljnje djelovanje koje primaju. Zato su prema Tomi u redu uzoraka oruđa, dok je čovjek biće koje spada u red glavnih uzoraka.<sup>15</sup>

Možda bismo mogli čak reći da postoji i u ljudskom djelovanju nešto slično kao i kod Boga kad za njega kažemo da stvara ni iz čega.

Činjenica slobode je u tome da se inače u cijelosti utjelovljena osoba tom svojom utjelov-

<sup>15</sup> S.c. gent, IV, 55.

ljenošću ne pokriva i s njome ne koincidira. Pri svoj svojoj utjelovljenosti u prirodi i povijesti ima prema toj utjelovljenosti odnos, a time da ima odnos već je više od te utjelovljenosti. Taj odnos je neka vrsta pomaka od uvjetovanosti i sva tajna slobode je u tom pomaku.

Taj pomak nije na razini činjenica i datosti. To je pomak od svih datosti, zbog kojeg su upravo sve datosti datosti, ali to nije pomak dviju datosti. Razlika između osobe i prirode nije na razini prirode: nije takva kakva je razlika između dvije prirodne datosti. Taj pomak dakle nije datost u okvirima prostora i vremena. Datosti te vrste su odredbe koje određuju najrazličitije antropološke znanosti, od biologije do sociologije, psihologije i povijesti uopće. S obzirom da sam taj nesklad sa svojim prirodnim i povijesnim uvjetima nije prirodna i povijesna datost, to je nešto transcendentalno. Zato taj izvorni odnos ja prema svojim odlukama, taj pomak istosti osobe od prirode koji se ne očituje drugačije već uspostavljanjem odnosa s njom, nazivamo „transcendentalni pomak“.<sup>16</sup> Time još nismo rekli ono presudno. Taj pomak, ustvari, nema druge namjere i druge uloge već da subjektu omogućiti da se otvori odredbama i nužnostima i prihvati ih za svoje: da u njima ostvari sebe. U biti se ne radi o otvorenosti prema ovoj ili onoj stvari, već o samom subjektu. Otvorenost nije data s predmetom našeg ponašanja, već samim ponašanjem. Ne prouzrokuju ga predmet ili sadržaj koji će biti predmet našeg ponašanja ili savjesti, već se radi izvorno o samom subjektu, radi se o njegovom ostvarenju preko konkretnih predmeta kojima se „osobno“ može otvoriti svojim odnosom koji prema njima uspostavi.

Stoga se čovjek u nuždi može slobodno odlučiti i onda kad ima samo jedan mogući izbor. Pomak nije dan brojnošću objekata, već činjenicom da se radi o subjektu koji je u tom pomaku apsolutan; jednak samom sebi, a predmeti su uvijek relativni. Taj pomak se uvijek ostvaruje samo u odnosu prema objektu: bez objekta nema ni pomaka. Uz predmet ostvaruje subjekt najprije samog sebe u svojoj bezuvjetnoj i nezasitnoj transcendentnosti, bez obzira na sve moguće objekte. Na taj način postaju predmeti subjektom, tako su objekti potvrđeni

u svom značenju i osmišljeni, a tako se ostvaruje transcendentnost subjekta te time i on sam. Drugim riječima, samo u stvarnom odnosu subjekt ostvaruje samoga sebe, a time i svu drugost preko koje ostvaruje upravo sebe. Samo u svojoj otvorenosti drugome subjekt je ono što bi trebao biti, a ujedno s njime i sva drugost. Tako se preko drugog subjekta posreduje samom sebi kao subjekt: ostvaruje samog sebe.

Ipak, nije dovoljno ostati samo pri razumu i slobodnoj volji kao dvama značajnim elementima ljudske naravi. Treba ići dalje i potražiti njihovu zajedničku jezgru, a to je ljudska duhovnost. Čovjek je duh, duhovno biće. I u čemu je ta duhovnost? U čovjekovom samostvaranju (Selbstvollzug), u činjenici da čovjek „samog sebe jest“, da čovjek nije samo bačen u postojanje, već „biva samog sebe“. Ove su kombinacije riječi, naravno, neobične i sa stanovišta naše sintakse nepravilne. No izražavaju bit čovjekovog načina postojanja. Čovjek oblikuje samog sebe, svoje postojanje stvarno preuzima na sebe i više ili manje stvarno ga i ostvaruje.<sup>17</sup> I čovjekova spoznaja koju smo najprije naveli kao primjer ljudskog nadilaženja svijeta ima svoj smisao u djelatnom i slobodnom postojanju. „Spoznaja je sastavni dio općeg ljudskog ponašanja. Također je i prvi i osnovni element, jer je ispred svih drugih načina ljudskog samostvarenja, jer ih omogućuje i usmjerava.“<sup>18</sup>

<sup>16</sup> H. Krings, Freiheit, u: Handbuch philosophischem Grundbegriffe, Koesel, München 1973, 499. „Biti slobodan najprije znači postaviti se unutar određujućeg sustava u odnosu prema tom sustavu... prva značajka slobode je da ti sustavi ne funkcioniraju linearno već su relativizirani jer subjekt može i zaista uspostavlja relaciju prema njima. Sloboda nije u tome da odstranimo nužne sustave te vrste, a da na njihovo mjesto postavimo nesustavnost samovolje. Odnos između nužnosti i slobode nije odnos logičnog proturječja i time obostranog isključivanja... Odnos je složeniji i diferenciraniji nego što to mogu biti kategorijske suprotnosti, i ukoliko je naime sloboda u tome da se postavlja u odnos prema nužnosti sustava, nalazimo se na nekoj drugoj logičkoj razini koja se od Kantove kritike uma i Fichteove filozofije slobode naziva transcendentalno logična (H. Krings, nav. dj., 497–498).

<sup>17</sup> E. Coreth, Metaphysik, Tyrolia, Innsbruck 1964, 264–265.

<sup>18</sup> E. Coreth, Was ist der Mensch? Grundzuege

U tom je smislu bolje da govorimo više o ljudskoj svijesti nego o razumu: o svijesti o sebi, o samosvjesnosti. Čovjekova je svijest o samom sebi dakle samo jedan oblik ljudskog nadilaženja prirodne datosti, a koji je potpuno u službi drugog osnovnog čovjekovog događanja, njegove slobode koja je u biti njegovo raspoloženje sobom ili njegova samoposjednost. Čovjek koji je sposoban — bar u određenoj mjeri raspolagati sobom i slobodno odlučivati, time se razotkriva kao biće koje djeluje iz sebe. Dakle nije samo prijenosni član dinamizma i poticaja koji dolaze izvana. To znači da je više od zbroja tih dinamizama, da nadilazi okvire svojih datosti i uvjete svog života, pa makar je istovremeno itekako njima uvjetovan i o njima ovisan.

Čovjekovo nadilaženje svih datosti otkriva nam dakle u čovjeku neku duboku dvostrukost. Filozofija je uvijek rado naglašavala da je čovjek sastavljen iz nekakva dva pola. No ta dva pola ljudskog života nije uvijek jednako imenovala ni poimala. Najuobičajenije je razlikovanje „tijela“ i „duše“. Ipak to nazivlje ne odgovara najbolje. Želimo li naglasiti da je čovjek ujedno uključen u splet najrazličitijih određenja i uvjeta svog života, a ujedno svu tu svoju određenost nadilazi, odnosno transcendirira, koristimo razlikovanje između ljudske prirode i ljudske osobe. Kao priroda čovjek je dijete svog vremena i prostora, svoje tjelesne, biološke, a posebno spolne određenosti, te svoje kulture, naroda, sloja. Ujedno svu tu svoju datost nadilazi time što je toga više ili manje svjestan, o tome razmišlja i svojom slobodom na svoj način to osobno oblikuje.

Pri tome se radi o cjelokupnom odnosu istosti prema drugosti, ja prema prirodno i povijesno datim uvjetima i okolnostima koji mu diktiraju život i ponašanje. Čovjek je kao „samost“, kao ja ili svoje unutrašnje središte, kao osoba, nosilac svoje prirode, iako bez te prirode ne može biti svoj vlastiti nosilac. Zato su ova oba pola čovjekove stvarnosti jednako bitni elementi konkretnog i slobodnog ljudskog života. Ta je cjelina tako značajna i duboka da nije moguće zamisliti slobodnu osobu bez okolnosti u kojima je utjelovljena. Ja bez određenja može biti samo apstrakcija, a konkretno je ja uvijek u svojim najrazličitijim prirodnim i povijesnim

određenjima utjelovljeni ja. Sa stajališta konkretne činjeničnosti unutrašnji ja nije nikada bez svog izvanjskog određenja.

Kako čovjek kao osoba svoje određenje ujedno i nadilazi, to znači da konkretan čovjek nikako nije samo ovaj skup izvanjskih određenja. Kad bismo to tvrdili, zanijekali bismo stvarnu slobodu i upali u determinizam. Ja bi bio pasivni odljev svog povijesnog trenutka, pasivno sjecište i rezultanta datih prirodnih i povijesnih uvjeta i određenja. Stoga treba reći da slobodan čovjek nije nikada bez svoje datosti — koju možemo nazvati i priroda u širem smislu riječi — ali nikada nije samo ta datost. Ovo je za svako pravilno razumijevanje slobode presudna tvrdnja. „U cjelokupnom je ljudskom ponašanju kao osnova i korijen neko prirodno ponašanje i time nekakav unaprijed dat sustav prirodnih određenja. Čovjek se uvijek ponaša na temelju svoje prirode. Kod čovjeka nema nikakvog ponašanja koje bi bilo neprirodno. S druge strane kod čovjeka, ukoliko živi i ponaša se kao čovjek, nije nikada samo priroda koja ne bi imala odnos prema prirodi.“<sup>19</sup> To je ta transcendencija čovjeka koju nazivamo i njegov duh i po kojoj kao osoba nije nikada besprirodan („naturlos“), iako je uvijek od prirode slobodan („naturfrei“).<sup>20</sup>

Ovdje se možemo nadovezati na B. Pascala, na njegovu poznatu misao o tri reda: red tjelesne veličine, red duha kao spoznaje i red ljubavi koji je natprirodan. Pascal naime vrlo dobro naglašava međusobnu neusporedivost ta tri reda. „Sva tijela, nebeski svod, zvijezde, zemlja i njena kraljevstva ne mogu se mjeriti s najmanjim duhovnim bićem; ono naime poznaje sve to i samo sebe, a tijela ne poznaju ništa. Sva tijela zajedno i sva duhovna bića zajedno te sva

einer philosophischen Anthropologie, Tyrolia, Innsbruck 1976, 87.

19 B. Welte, *Determination und Freiheit*, Knecht, Frankfurt a.M. 1969, 55. „Ukoliko je pak čovjek u cijelosti priroda, ujedno je i u cijelosti više od prirode. Tako snažno i tako potpuno je on sam, da ništa kod njega nije samo priroda, a niti biti može. Obratno, posvuda je čovjek u prirodi iznad prirode. To je u moći nekog momenta, kojega sa stajališta bioloških izjava i spojeva izjava neposredno nije moguće vidjeti“ (B. Welte, nav. dj. 135).

20 Prim. B. Welte, nav. dj., 136.

njihova stvaranja ne mogu se mjeriti s najmanjim gibom istinske ljubavi. Ona spada u red koji je neusporedivo viši. Od svih tijela zajedno ne bismo mogli postići da se porodi samo jedna mala misao: to je nemoguće i drugačijeg je reda. Iz svih tijela i duhova nitko neće prizvati niti jedan gib istinske ljubavi; to je nemoguće, jer je drugačijeg reda, nadnaravnoga.<sup>21</sup> Značajno je ovdje misao da je čovjek po svojoj kvaliteti duhovne spoznaje bitno iznad sveg ostalog stvorenja i da ga nadilazi, a u ljubavi nadilazi i samog sebe.

Između ova dva pola, dakle između nutrine „samosti“ ili osobnosti i vanjštine „određenosti“ ili prirode, vlada posebna dijalektika. Jedno naime ne pretpostavlja drugo. Ljudska se priroda sama otvara u svoje osobnosno nadilaženje, a ljudsko nadilaženje svoje datosti oslanja se na tu datost. Ta dijalektika nam objašnjava zašto je čovjek nužno društveno biće, biće odnosa. Ukoliko bismo naime omalovažavali konkretno utjelovljenje, kako to čini individualizam, ne bismo ni u međusobnim odnosima vidjeli pravi značaj. Zagovarali bismo slobodnjaštvo i samovolju, postavljali bismo samo ja kao praznu neodređenost i zašli bismo u apstraktni subjektivizam. Ukoliko pak ne bismo priznali da je kao osoba više od njenih prirodnih uvjeta, našli bismo se u determinizmu, koji bi, doduše, priznavao odnose, ali bi čovjek tim odnosima bio podređen. Tad bismo ga žrtvovali totalitetu odnosa, morali bismo zagovarati totalitarističko uređenje.

Ono što ovdje tvrdimo s antropološkog gledišta je i društveno i politički aktualno. Pitanje ljudskih prava izvire iz te iste svijesti da je čovjek kao osoba više nego samo član zajednice. Pojedinaac nije samo simetričan odljev svoje prostorne i vremenske okoline. Iz rečenog je također očito da pitanje o ljudskom dostojanstvu nije samo političko, društveno, pravno i moralno, već konačno i metafizičko pitanje. Misao da čovjek kao samostalna osoba ima prava koja mora uvažavati i poštovati i onaj koji kao vlast misli da postupa u interesu zajednice, vezana je dakle uz uvjerenje da ljudska osoba nije samo djelić svemira ili jedan od zamjenjivih članova mnoštva. Drugim riječima, ljudska osoba u svojoj neospornoj i bitnoj kolektivnosti nju

ujedno i nadilazi, što s gledišta pojedinca znači da je duhovno, slobodno i odgovorno biće. Tek je s ovih polazišta jasno zašto nije dovoljno uvažavati samo društvenu cjelinu ili totalitet, već i svakog pojedinca koji tu cjelinu sastavlja, ali je ujedno i osobno i time „transcendentalno“ biće. Metafizika koju uključuje ideja o ljudskim pravima je dakle metafizika transcencije, a ne metafizika totaliteta kao što su svi panteizmi i materijalizmi. Tako je jasno da se ljudska prava mogu dosljedno ostvarivati tek uz priznavanje ljudske osobe kao bića koje nadilazi svoje društvene i političke uvjete života i razvoja. Ljudska prava dakle iziskuju priznanje da je čovjek kao osoba i ontološki ispred zajednice i države. Nije čovjek po državi, pa zato i država nema vlast nad pravima koja mu prirodno pripadaju, dakle po njegovoj nadilazećoj transcendentnoj ontološkoj osobnoj osnovi koju izražavaju riječi „osoba“ i „duh“.

Ovome treba dodati još posljednju, ali bitnu istinu o čovjeku, onu koju idealizam i marksistički materijalizam koji proizlazi iz idealizma nisu znali dovoljno osvjetliti, pa je stoga njihov nazor ljudskim odnosima bitno nedovoljan. Kad naime u prvi plan postavljamo čovjekovu transcenciju, ne mislimo samo na karakteristiku, koja je povezana ne samo sa psihološkom i sociološkom činjenicom, da je čovjek više od onoga što ostvari u svom duševnom i tjelesnom razvoju i u okviru svoje povijesno date kulture i društva. Time naglašavamo nešto još dulje. Kao što ljudska obistinjenost, ono što čovjek napravi ili uspije postati, nikada ne dostigne, odnosno nikada ne iscrpi bogatstvo osobnog postojanja, tako se čovjek nikada ne može pokriti sobom, ne može obuhvatiti izvore svog postojanja. Ni ontološki čovjek nikada ne dostigne sebe. Ono što u svojim povijesnim okolnostima i uvjetima ostvari ili dostigne, nikada ga ne iscrpi. Zato kažemo da je bitno ekstatično i asimptotično biće koje se ne pokriva ničim što je određeno. U tome je duboka nesimetričnost postojanja. Postojimo po milosti i daru, što će zato uvijek ostati milost i stoga i tajna. Možda to najljepše možemo prikazati na području naše djelatnosti. Čovjek može

21 B. Pascal, Misli 793, MD, Celje 1980, 264.

mного toga učiniti, može samog sebe obrazovati, moralno poboljšati, može postati zreliji čovjek. Naizgled, može mnogo toga spoznati i mnoge stvari učiniti. Pa i u slučaju da sve učini, još uvijek ostaje dužnik darovane milosti, jer to da može raditi nikada ne bi mogao učiniti. Na to mislim kad kažem da čovjek nikada ne može sebe dostići. Uvijek je više od onoga što uspije napraviti, a to više mu je zato darovano. Još više, iz tog dara dolazi sve što čovjek jeste. To je njegova ontološka asimetrija. Između dara koji sam sebi predstavlja i onoga što iz tog dara napravi, nema poistovjećivanja, nema srazmjernosti. Zato je čovjek i tajna i u svakom odnosu prema ljudima ostaje ta tajna.

### ČOVJEK – BIĆE ŽELJE

Ipak zbog toga ne tvrdimo da je čovjek individuum koji samo iz nekih sekundarnih razloga stupa u međuljudske odnose. Njegova asimetričnost ne znači da može biti sam, bez drugih. Dijalektika između čovjeka kao prirode i čovjeka kao osobe traži da se čovjek kao osoba ne može ostvariti drugačije već tako da se utjelovljuje u odnosima koji su uvijek povijesno konkretno dati, a time i ograničeni. Zato je uz svo poštovanje i uvažavanje činjenice da je čovjek kao osoba više od samo društveno funkcionalnog bića, ujedno, i ne manje bitno, također istina da je čovjek biće odnosa i bez njih ne može ostvariti svoje osobnosti. Kao što je izvorna njegova osobnost, tako je izvorna i njegova društvenost ili kolektivnost. Razlog je u tome da je čovjek samo u međuosobnosnom odnosu, dakle u poštovanju i ljubavi, priznat kao osoba. Zato jer je osoba, čovjek je biće komunikacije, jezika, prijateljstva. Stoga on nije samo biće potreba, biće koje stupa u odnose s drugim ljudima zbog zajedničkog zadovoljavanja potreba, dakle proizvodnje i razmjene dobara, kao što uči marksistički materijalizam, već je čovjek, još bitnije – danas kažemo – *biće želje*, dakle biće za koje je odnos s drugim čovjekom kao drugom osobom, koju poštujem i koja poštuje mene, konstitutivan. Pravi međuljudski ili međuosobni odnosi se zato razlikuju od odnosa s neživim svijetom i nisu – bar ne

u cjelini – o njemu ovisni. Na to posebno upozorava M. Buber, koji razlikuje odnos ja – ti i odnos ja – ono. Odnos ja – ti počovječuje, a odnos ja – ono objektivizira, jer je odnos prema predmetima.

Ljudsku društvenost prema tome ne određuju proizvodni, dakle društveno-ekonomski odnosi, iako imaju svoj utjecaj, već su za nju bitni *moralni* odnosi, koji u krajnjoj instanci spadaju u kompetenciju ljudske osobne savjesti i njegova morala. Kad govorimo o moralnim odnosima mislimo prije svega na činjenicu da je čovjek apsolutna vrednota i zato zahtijeva poštovanje i prije svega uvažavanje njegovih prava. Moderna misao o ljudskim pravima bitno je vezana uz misao o čovjeku kao transcendentnoj osobi koja je transcendentna u smislu da ne može biti ponižena na голу funkciju bilo kakvog sustava.

Kad se personalističkoj misli postavlja pitanje o odnosu slobode i moralne obvezanosti, odgovara tako da vidi konačni smisao slobode u moralu koji sloboda omogućuje. Gdje nema slobode ne možemo govoriti o odgovornosti, gdje nema odgovornosti, sloboda je prazna, besmislena i prelazi u samovolju. Jedno uvjetuje ili ostvaruje ono drugo. Ta moralna odgovornost i dostojanstvo čovjekove savjesti iznova upozoravaju da čovjek nije ni oruđe ni sredstvo. Ne samo da nije sredstvo izvanjskih prirodnih i društvenih zakona, već nije podređen ni unutrašnjim biološkim, nagonskim i psihičkim silama. Tek moralan čovjek, koji postupuje po savjesti zaista je subjekt. Kao slobodno i odgovorno biće, začetnik je i nosilac svog postupanja sa svim njegovim posljedicama. I konačni smisao njegovih postupaka on je sam u svojoj moralnoj kvaliteti. Pri tome može ići tako daleko da žrtvuje svoj biološki život. Time dokazuje svoju najvišu slobodu, svoju uzvišenost iznad fizičkog, prirodnog i kozmičkog reda. Dok je na razini biološkog postojanja „volja za moći“, dakle ustrajanje u postojanju i životno uvažavanje najviša moć, za moralnog čovjeka, kako to shvaća kršćanstvo i poslije njega sva velika europska moralna tradicija, najviša moć nije fizička, već moralna. To je isto što i Tagoreova „moć nad moćima“, i ona dolazi najviše do izražaja upravo tada kad čovjek može biološko

postojanje čak žrtvovati. U tom osobnom moralnom životu po savjesti čovjek se istinski razotkriva samom sebi kao biće duhovne, moralne vrijednosti. Krajnji kriterij svog postojanja i ponašanja ne vidi naime u funkcionalnosti ili korisnosti prema van, već u očuvanju i razvijanju osobnog unutrašnjeg moralnog dostojanstva, svoje kvalitete čestitosti. Ukoliko pak jednom odbacimo ovaj moralni pogled na život, sami sebe mijenjamo u prema vani funkcionalnu proizvodnu i sistemsku jedinicu. To dakle znači da čovjekova uključenost u odnose čovjeka ne podređuje tim odnosima, već u njima čovjek ostaje njihov cilj i namjena. A samo tako čovjek svoje postojanje doživljava kao smisaono.

## ODNOSI I SMISAO ŽIVOTA

Danas znamo da čovjekovo traženje smisla može imati dramatične oblike. Ukoliko mnogi govore, kao V.E. Frankl, o suvremenom „egzistencijalnom vakuumu“, koji je posebno karakterističan za naše suvremenike, utoliko je više iznenađujuće nešto što je istina, da čovječanstvo nije još nikada raspolagalo tolikim mogućnostima svog razvoja.

Ako je pitanje smisla postalo neodložno upravo u suvremenom svijetu, treba se pitati gdje su uzroci tome. Na to su pitanje odgovorili vrlo različito, ovisno o tome koje se gledište zauzme. Sociolozi upozoravaju na sve veću složenost življenja koju donosi suvremeno dijeljenje društvenih uloga i statusa, što onemogućava pojedostavljenje i smisaono uređenje života. U odnosima koje uspostavljamo u suvremenom svijetu, mi se ljudi susrećemo samo funkcionalno, a nismo priznati kao osobe. Odnosi nisu osobni već bezosobni. Ovu misao moramo posebno naglasiti.

Jedan od najznačajnijih istraživača pitanja smisla kod suvremenog čovjeka sigurno je V. Frankl. On najprije tvrdi da je volja za smislom nešto transcendentno u Kantovom značenju te riječi. Nešto što je uvjet duhovnog života i djelovanja. „Čovjekova vjera u smisao transcendentna je kategorija u Kantovom značenju riječi.“<sup>22</sup> Time želi reći da čovjek ne može pi-

tati za smisao onako kako pita za neke druge stvari, jer traženje smisla već je pogonska sila njegova pitanja, te stoga smisao pretpostavlja već kad o njemu pita. To mu pitanje nije dano na volju. „Ne pita čovjek za smisao života, već mu život postavlja pitanja na koja mora odgovoriti.“<sup>23</sup> Isto tako V. Frankl odlučno odbija freudovsko i Adlerovo objašnjenje ljudske težnje. Prema tom bi se objašnjenju svo čovjekovo htijenje i prestajanje moglo objasniti nagonima.<sup>24</sup> Ipak, to nije dovoljno. Osim nagonskog dinamizma u čovjeku postoji i drugi poticaj koji ne možemo objasniti nagonom, a to je potreba za smislom.<sup>25</sup> Ako je Freud smatrao da je traženje smisla života patološko, Frankl smatra da je traženje i ostvarivanje smisla središnja i normalna motivacijska sila. „Freudovska psihoanaliza usredotočuje svoju motivacijsku teoriju na princip užitka, ili kako to možemo nazvati, na 'volju prema užitku', dok je osnova Adlerove individualne psihologije ono što obično zovemo 'volja za moći'. Nasuprot objema teo-

22 V. Frankl, *Le Dieu inconscient*, Centurion, Paris 1974, 82.

23 V. Frankl, *Zašto se niste ubili? „Oko tri ujutro“*, Zagreb 1980, 39.

24 V. Frankl zamjerava Freudu da je reducirao čovjekovu osobnu svijest, njegovo ja, na nagonsko „ono“, da je „u psihoanalizi čovjek razvlašten svoga ja i sveden na „ono“. To Frankl objašnjava tako da kaže da je Freud u svojoj želji za oponašanjem prirodnih znanosti toliko naglašavao голу objektivnost da je zanemario čovjekovu subjektivnost, njegovu slobodu. Franklova je tvrdnja kruta. „Na koncu je objektivnost promijenila osobu u objekt. Psihoanaliza tretira pacijenta kao da ga svladavaju mehanizmi; s njenog je stajališta uloga liječnika u tome da zna manipulirati tim mehanizmima, dakle da vlada tehnikom koja mu omogućava da te neuređene mehanizme opet stavi u red. Kakvu ciničnu pozadinu pretpostavlja to shvaćanje psihoterapije kao tehnike, kao psihotehnike. Osim ako to tumačimo ovako. To predstavljanje liječnika kao tehničara moguće je onda kad prije toga zamislimo pacijenta, bolesnog čovjeka, kao neke vrste stroja. Samo čovjeku stroju potreban je liječnik tehničar.“ (V. Frankl, *Le Dieu inconscient*, nav. dj. 22, 14).

25 „... ne samo granične situacije, već i obilje može izazvati traženje smisla... S obzirom da kako zadovoljenje tako i prikraćenost za osnovne potrebe mogu izazvati pitanja o smislu, slijedi da je potreba za smislom neovisna o ostalim potrebama. Tako je ne možemo reducirati na njih, ali ni iz njih izvesti. (V. Frankl, *The Unheard Cry for Meaning*, Hodder and Stoughton, London 1979, 33–34).

26 Prim. V. Frankl, *Le Dieu inconscient*, nav. dj., str. 84.

rijama, logoterapija vidi glavnu ljudsku motivacijsku silu u traženju smisla vlastitog postojanja, u stremljenju za ispunjenjem smisla i time u ostvarivanju vrednote u što većoj mjeri. Ukratko: čovjeka motivira 'volja za smislom'.<sup>27</sup> Kad Frankl opisuje situacije postojanja u kojima čovjek doživljava smisao, nabroja tri bitna područja: 1. stvaralaštvo, 2. doživljaj vrednota i ljubavi, 3. trpljenje. I u trpljenju je moguće doživljavati smisaonost ukoliko ga znamo prihvatiti.<sup>28</sup> Da sažmem: život može biti osmišljen na trostruki način: prvo, po onome što mi damo životu (u smislu našeg stvaralačkog djelovanja); drugo, po onome što prihvaćamo od svijeta (u smislu doživljavanja vrednota); treće, sa stajalištem koje zauzmemo prema sudbini koju više nije moguće promijeniti.<sup>28</sup> Ovo posljednje, naime mogućnost osmišljavanja trpljenja,<sup>29</sup> konačno je povezana s predrzumskom „predanošću“<sup>30</sup> onome što Frankl naziva „nadsmisao“, i što je za njega izričito religiozno. Čovjekova najznačajnija zadaća je dakle ustrajati u povjerenju u „nadsmisao“ koji ne može provjeriti. „Po svojoj prirodi ovaj posljednji smisao nadilazi čovjekovu ograničenu intelektualnu mogućnost. U suprotnosti s onim egzistencijalističkim piscima koji razgllašavaju da čovjek mora izdržati posljednju apsurdnost svoje čovječnosti, sam tvrdim da čovjek mora izdržati samo svoju nesposobnost da je na razini intelektualne spoznaje zahvatio posljednji smisao.“<sup>31</sup>

Na osnovi ovih Franklovih analitičkih pogleda na čovjekovu *duhovnost* i traženje smisla, moguće je izdvojiti središnju strukturu osmišljenog postojanja. Ustanovili smo da je život iz smisla i za smisao čovjekov „egzistencijal“, nekakva njegova transcendentalna datost. Život je život iz smisla i za njega. Takav život nije egocentričan, već je bitno alocentričan (allos – drugi). Smislenost je u predanosti nečemu što je veće od pojedinca. Zato Frankl tako snažno naglašava čovjekovu transcendenciju. Smislenost je u nadilaženju<sup>32</sup> samog sebe, a ne u postojanju onoga što već jest. Smisljeno postojanje nije toliko u stvarivanju samog sebe, već u nadilaženju samog sebe. „Tako shvaćam primarnu antropološku činjenicu da biti čovjek znači uvijek gledati, biti uperen prema nečem dru-

gom, nečemu što nisam ja sam: na smisao koji mora biti ispunjen, na drugog čovjeka kojeg susrećem, na zadaću kojoj služim, na osobu koju ljubim. Samo do mjere do koje živimo to samonadilaženje vlastitog postojanja zaista smo ljudi, ostvarujemo svoje pravo ja. To postajemo ne opterećenošću vlastitim samoostvarenjem, već zaboravljanjem na sebe, darovanjem samog sebe, 'previđanjem' sebe i usredotočenjem prema van.“<sup>33</sup> Drugim riječima, to znači da život osmišljavaju samo odnosi.

To nam potvrđuje već i značenje riječi smisao. Površan pogled različitih značenja kazuje nam što sve nazivamo smislom. „Smisao“ je prije svega sve ono što ima nekakvo značenje. Tako je izraz smisao najprije stvar logike i jezika: smisao je isto što i značenje, koje imaju riječi i rečenice. U toj vezi je vjerojatno i uporaba koja se odnosi na osjećaj koji imamo za neku stvar. Netko posjeduje smisao za glazbu, za poeziju... To znači da se u to razumije, da mu te stvari nešto znače. Konačno, smisao je sve što nečemu služi. Time smo došli do najznačaj-

27 V. Frankl, *Psychotherapy and Existencialism*. Pinguin Books, Harmondsworth 1973, 73–74.

28 V. Frankl, *Psychotherapy and Existencialism*. nav. dj., 25.

29 „...rekao bih da pacijenti nikada istinski ne očajavaju zbog trpljenja samoga na sebi. Naprotiv, njihov očaj proizlazi, u svakom pojedinom primjeru, iz sumnje u smisao tog trpljenja. Čovjek je spreman i voljan podnositi svako trpljenje čim u njemu može vidjeti smisao“ (V. Frankl, *Psychotherapy and Existencialism*, nav. dj., 61).

30 Taj smisao nužno nadilazi čovjek i njegov svijet, zato mu se nije moguće približiti samo razumskim postupcima. Prije je dostupan u činu predanosti koji proizlazi iz dubina i središta čovjekove osobnosti i ukorijenjen je u njegovoj totalnoj egzistenciji. Ono s čime se trebamo suočiti nije intelektualno ili razumsko događanje, već istinit egzistencijalni čin, koji možda možemo opisati onime što nazivam „Urvertrauen zum Dasein“, prapovjerenje u postojanju“ (V. Frankl, *Psychotherapy and Existencialism*, 61).

31 V. Frankl, *Psychotherapy and Existencialism*, nav. dj., 42.

32 Pri tome upozorava na lijepu Goetheovu izreku: „Ako čovjeka prihvatimo onakvog kakav jest, time smo ga učinili slabijim, ako ga prihvatimo onakvog kakav bi morao biti, pomažemo mu da postane onakav kakav bi mogao biti“ (V. Frankl, *Psychotherapy*..., 28).

33 V. Frankl, *The Unheard Cry for Meaning*, nav. dj., 35.

nijeg značenja izraza smisao; došli smo do točke gdje smisaonost znači služenje nečemu drugome, služenje i upotrebljivost za nešto što je iznad čina, i u biti je njegov cilj. Smisaono je dakle ono što nekuda vodi i što je u vezi, u odnosu s nečim. Za mornara je smisaono da uči plivati, za budućeg znanstvenika je smisaono da uči strane jezike. To dakle znači da je smisaonost bitno izraz relacije ili odnosa, odnosa između čina i nekog cilja ili horizonta unutar kojeg se taj čin ili događaj nalazi.

Konačno, smisaoni su i doživljaji koji na prvi pogled ne vode nikuda preko sebe, već imaju svoj smisao u sebi. Čini se da ti doživljaji nisu relacijski. To su, naravno, najviši doživljaji ili djela, kao što su prijateljstvo, moralnost, sreća itd. No i ovi doživljaji ili djela u biti su relacijski i izražavaju određeni odnos, odnos između djela, odnosno događaja i subjekta koji ih doživljava. Takva djela izražavaju određenu suglasnost i podudaranje između onog što čovjek jest ili bi trebao biti i činom, dakle između cilja čovjekova života i pojedinih njegovim djelom kao što je pojedini doživljaj ili događaj. Zato su to doživljaji s kojima se postojanje potvrđuje i čovjek si kaže da se isplati živjeti, da je vrijedno živjeti.

Pri tome je, konačno, najznačajnija spoznaja da pitanje smisla nije u prvom redu teoretsko već praktično pitanje. Život doživljavamo kao smislen ako se smisaono ponašamo i živimo, a ne ako smisaonost postojanja samo teoretski priznajemo. Zato je moguće da čovjek koji je teoretski religiozan praktički očajava. Smisao treba doživljavati, a ne samo teoretski priznavati. „Pravi prostor gdje se razvija postulat o smislu konkretan je život, i to prije svega tamo

gdje ga naglašavamo sa stajališta etike. Konkretno, etički naglašen život središte je čovjekovog života uopće. Apstraktno, naravno, možemo o smislu misliti ovo i ono. Ali konkretno i tamo gdje smo svojim konkretnim postojanjem etički angažirani, kao npr. u konkretnim međuljudskim odnosima, gdje se radi o vjernosti i prijateljstvu ili o zalaganju za slobodu i pravednost drugih, ili o nečem sličnom, tada niti za trenutak ne sumnjamo da to ima smisla.”<sup>34</sup>

## ZAKLJUČAK

Ovim možemo zaključiti naše razmišljanje. Kao što nas ponovno upozoravaju posljednje tvrdnje, odnosi predstavljaju svu bitnu građu našeg života. Ta građa je i njegov smisaoni sadržaj. Iz našeg dosadašnjeg razmišljanja možemo zaključiti kakvi bi trebali biti ti odnosi da bi osmišljavali život. To su asimetrični, alocentrični odnosi, odnosi iz kojih prije svega živimo u vjeri, jer upravo u njoj shvaćamo svoj život kao asimetričan i besplatan dar. O tome koliko tih alocentričnih i asimetričnih odnosa uspijemo ostvariti u životu ovisi koliko je za nas život smisaon i spašen, odnosno na putu k potpunosti i potpunom spasenju. Ték u takvim odnosima, koji osmišljavaju život, doživljavamo i vjeru. U vjeri doživljavamo konačnu potvrdu onoga što nam život svjedoči.

---

<sup>34</sup> E. Welte, *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg I.B. 1978, 63.