

# ETNOLOŠKI DOKAZ ZA BOŽJU OPSTOJNOST U SVIJETLU DANAŠNJICE

Dr Ivan Kozelj

*Summarium:* Exposito breviter argumento sic dicto ethnologico pro Dei existentia prouti generatim ab auctoribus scholasticis proponitur; dato responso ad difficultates praecipuas, ob quas aliqui scholastici huic argumento plenam vim probativam denegent, supra data statistica exponitur difficultas, quae contra hoc argumentum ex diffusione hodierni atheismi exurgere videtur. — Habendo prae oculis unice *atheismum sic dictum positivum* difficultati respondetur: 1. sub termino atheismi latere maxime status animi incipiendo ab iis, qui Deum quidem oretenus et explicite negent, implicite vero et practice — praesertim in affirmatione alicuius supremi valoris ethici — profiteantur; veuleum in affirmatione supremi valoris ethici-profiteantur; vel eum in aliqua forma moderna idolatriae colant; in corde humano vix non semper inveniri miram mixtionem lucis et tenebrarum; theismi et atheismi; potiusque raro inveniri atheismum sensu pleno, cum totali absentia alicuius realitatis transcendentis. 2. ut verum adversarium argumenti ethnologici considerari posse tantum atheismum pleno sensu sumptum sive absolutum, qui ut facile ostenditur non provenit ex rationibus logicis sed ex libera determinatione voluntatis, et proinde non opponitur thesi argumenti ethnologici. Haec libera electio apud aliquos fit cum luciferiana luciditate, apud alios in transgressione legis moralis, ut ita dicam sensim sine sensu. In fine tangitur quaestio, quatenus in hodiernis circumstantiis atheismus possit esse inculpabilis.

Etnološkim dokazom zovemo misaoni postupak, kojim na opstojnost Boga zaključujemo iz jednodušnosti, kojom je ljudski rod Boga kroz svu svoju povijest priznavao. Dokaz možemo formulirati ovako: Prehistorija, etnologija i povijest religija utvrdile su kao znanstveno nedvojbenu činjenicu, da je religija u širem smislu riječi »koegzistetna našoj ljudskoj vrsti«, kako se izrazio Bergson. Gdje god u prostoru i vremenu naidemo na čovjeka, on nam se ukazuje kao »animal religiosum«; kao biće, koje nad ovim vidljivim svijetom i sadašnjim životom priznaje jedan drugi viši svijet; neko drukčije, više, nevidljivo biće, o kojem ovaj svijet i sam čovjek u njemu osobito u čudorednom pogledu nekako ovisi. Svoju ovisnost o tom višem biću čovjek praktički pokazuje i priznaje molitvom i žrtvom. U najstarijim nalazištima predhistorijskoga čovjeka (npr. pekinškoga *sinanthropusa*, raznih neandertalskih rasa, pa i krapinskog čivjeka) religiozni se osjećaj razgovijetno pokazuje u pogrebnim običajima i štovanju mrtvih; u kasnijim nalazištima nalazimo jasne tragove primicijalnih žrtava, sve do glasovite prehistorijske spilje, otkrivene 1940. u *Lascauxu* u Francuskoj, kojoj je prvak na području paleontologije abbé *Breuil* dao ime »sikstinska kapela prehistorije«<sup>1</sup>. O današnjim primitivnim narodima nakon opsežnih i temeljitih etnoloških istraživanja *W. Schmidta* i njegovih učenika ne može biti nikakve sumnje da je kod njih religiozni osjećaj vrlo razvijen i općenito to čišći što dalje idemo u njihovu prošlost. Tvrdnja da ima ili da je bilo areligioznih naroda izgubila je novijim istraživanjima svaki znanstveni oslonac. Kod kulturnih poganskih naroda ta je činjenica izvan svake sumnje.

Na ovo znanstveno nepobitno utvrđeno činjenično stanje filozof nadovezuje svojim umovanjem tvrdnju: To općenito i konstantno uvjerenje ljud-

1) *Isp.* F. M. Bergounioux i J. Goetz: *Les Religions des préhistoriques et des Primitifs*, Paris-Fayard 1958.

skog roda o opstojnosti nekog posve drukčijeg, višeg, nevidljivog bića ne može biti nego spontani i autentični izražaj *razumne* ljudske naravi; i kao takovo nužno je u skladu sa stvarnošću ili istinito. U činima, naime, koji su spontani, nepatvoreni i autentični izražaj ljudske misli, odnosno do kojih ona dolazi, u koliko ostaje vjerna samoj sebi i djeluje po vlastitim logičkim zakonima, ona nužno mora biti u skladu sa stvarnošću ili istinita. Inače nebi bila ono što po svojoj naravi jest: duševna moć kojoj je vlastito i *bitno* izražavati stvarnost. Ako naš duh u pojedinom slučaju, u nekom sudu ili zaključku ne izražava stvarnost, to ne može proizlaziti iz njegove naravi; ne može biti plod logičkoga mišljenja, nego mora biti uvjetovano nekim prigodnim i vanjskim utjecajem. Uvjerenje, da se sunce vrti oko zemlje bilo je općenito i konstantno — možemo reći — sve do Kopernika. Ali ono očito nije nepatvoreni i autentični izražaj misli i logičkoga mišljenja, nego počiva na jednako općenitom i konstantnom vanjskom uzroku, na osjetnom prividu.

Iz jednodušnosti, dakle, kojom je ljudski rod kroz svu svoju povijest iznad ovog vidljivog svijeta priznavao neko posve drukčije, više, nevidljivo biće, koje je nazivao Bogom, možemo posve ispravno zaključiti na njegovu stvarnu opstojnost.

Činjenica, da je priznavanje nekog višeg bića posve općenito među narodima prošireno, snažno se doimala već starih poganskih mislilaca: Tako se na nju, kao na nešto, što govori u prilog Božjoj opstojnosti, poziva Plato, Cicero, Plutarh, Seneka. Za njima se povode sv. Oci, tako: Tertulijan, Klement Aleks., Ciprijan, Augustin. Značajno je, svakako, da srednjevjekovni skolastici preko tog argumenta šutke prelaze. Pojavljuje se ponovno u XVII. stoljeću, a u XIX. stoljeću je, napose, pod utjecajem tradicionalizma opet u velikoj cijeni. Noviji skolastici u većini — ma da ne svi u istoj formi — etnološki dokaz donose. No ne pridijevaju mu svi jednaku vrijednost. Neki smatraju da nema apodiktičke dokazne snage, nego da opstojnost Božju čini u najvećem stupnju vjerojatnom. (Billot, Mercier, Garrigou-Lagrange, Sertillanges.) Drugi, uvaženi skolastički mislioci, pridijevaju mu punu dokaznu moć. (Kleutgen, Honthheim, Ch. Pesch, Schiffini, W. Schmidt i dr.)<sup>2</sup>

Zašto i mnoge skolastičke mislioe etnološki dokaz ne zadovoljava potpuno? Sama znanstvena činjenica općenitosti i jednodušnosti uvjerenja o Bogu, na koju se dokaz oslanja, čini im se odveć neodređena i nedostatno utvrđena. Pogledamo li naime jednodušno uvjerenje ljudskog roda o Božjoj opstojnosti: izbliza, pričinit će se u prvi mah da te jednodušnosti zapravo ni nema. Shvaćanja o nekoj višoj, nevidljivoj stvarnosti kod raznih su naroda i plemena vrlo različita. Od najobičnijeg obožavanja prirodnih sila, fetišizma, totemizma, raznih vrsta idololatrije do štovanja osobnog i pravog Boga, postoji mnoštvo posve različitih vjerovanja. Opravdano možemo pitati, što ima zajedničkoga između politeizma i monoteizma, između panteističke religioznosti i štovanja jednoga, osobnoga Boga. Za neka bi primitivna plemena vrijedile riječi *Bos-suetove*: »Tout chez eux était die, excepté le vrai Die« Sve je kod njih bilo bog. izuzev pravoga Boga. I njihov kult izgleda sve prije negoli pravo bogoštovlje. — A ni donja premisa dokaza ne čini im se posve pouzdana i sigurna. Ne možemo istina otkriti neki zajednički i trajni izvor te tobožnje zablude ljudskoga duha, kao što to možemo pokazati kod uvjerenja da se sunce okreće oko zemlje. No nisu li možda u raznim okolnostima razni uzroci, sad ovaj sad onaj, zavodili ljudski duh u to neispravno shvaćanje?

<sup>2</sup>) Isp. obilnu literaturu: Descoqs: Praelectiones Theologiae naturalis I. p. 186. sq.

## 1. ODGOVOR NA STARE PRIGOVORE

Nama se ne čini da bi ti prigovori mogli stvarno i ozbiljno pokolebati valjanost i čvrstoću etnološkoga dokaza. Izuzeci, koje su neki navodili protiv općenitosti religiozne činjenice, i kad bismo ih dopustili, toliko su neznatni, da se upravo gube u moru jednodušnosti. Nekih izuzetaka nalazimo i kod fenomena, koji su inače fizičkom nuždom povezani s ljudskom naravi. Ovdje smo na području čudorednih činjenica, gdje valja računati s faktorom ljudske slobode; tu može biti govora samo o moralnoj jednodušnosti, koja po svojoj prirodi dopušta izvjesna odstupanja od pravila.

Ni raznolikost u vjerovanjima i kultu pojedinih naroda ne smije nas zbuniti. I u čudorednim shvaćanjima pojedinih naroda nalazimo velikih razlika. Što jedni nazivaju dobrim, to je drugima zlo; što jedni čudoredno osuđuju, drugi nazivaju krepošću. Nitko radi toga ne će poreći općenitosti moralnog fenomena, niti zaniijekati da je on spontani i autentični izražaj razumne ljudske naravi. Osnovni čudoredni princip: dobro treba činiti, zlo izbjegavati, posve je općenit i svuda isti. Razilaženja nastaju tek onda kada treba pobliže i točnije odrediti, što je u određenim okolnostima dobro, a što zlo. Raznolikost i neslaganje postoji na površini, u konkretnom i pojedinačnom, ali u dubini i u principu vlada jednodušnost i istovjetnost.

Slično vrijedi i za religiozni fenomen. Vjerovanja su naroda, kada ih izbliza promotrimo, vrlo različita. Grci imaju svoj Olimp, Rimljani svoj panteon, Egipćani, Asirci i Babilonci svaki svoje bogove. Primitivac se klanja Suncu ili obožava druge prirodne sile; dok se brahmanizam gubi u neodređenom panteističkom snatrenju. No glavno i presudno pitanje nije, što i kako pojedini narodi obožavaju, nego kudikamo dublje i važnije pitanje: *zašto čovjek, uopće, nešto obožava; zašto on uvijek i svuda mora imati ovakve ili onakve bogove, ovakav ili onakav oblik religije?* Odgovor na to pitanje krije se u onim poznatim i dubokim riječima *Pascalovim*: *Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé*. Ti me uopće ne bi ni tražio, da me nisi već našao.— Da Bog nije već nekako utkan u samu ljudsku narav; da čovjek po samoj svojoj razumnoj naravi nije od početka naravnan i upravljen na Neizmjereno, da ga njegov životni elan neodoljivo ne nosi preko granica svega vidljivoga i ograničenoga, k nečem, što je drukčije, veće i ljepše od svega vidljivoga, nikad čovjek ne bi došao u napast da nešto divinizira; ideja Boga se ni u kojem obliku ne bi pojavila na horizontu njegove svijesti. Na svoj način tu misao izriče suvremeni talijanski mislilac i obraćenik F. Sciacca: »... le problème de l'existence de Dieu ne se poserait même pas, si nous manquions complètement de la notion d'une réalité non contingente et immuable; s'il n'y avait pas en nous une présence obscure et opérante de ce que nous cherchons; si nous n'étions pas de quelque façon dans l'être lui-même; ... de la contingence et relativité totale ne peut naître le problème du nécessaire et de l'absolu...«<sup>3</sup>

Mogli bismo ići još i dalje i reći: kada Bog — transcendentno biće koje tražimo, ne bi u nama na neki nejasni, ali djelotvorni način bio već prisutan, ne samo da se ne bi postavljao problem Božje egzistencije, ne bi se postavljao, uopće, nikakav problem; ne bi, uopće, bilo filozofije. I neki katolički autori danas pod utjecajem Heideggerovim kao polaznu tačku sve filozofije uzimaju: pitanje. (Tako već donekle K. Rahner: *Geist in Welt* 2. Aufl München

<sup>3</sup>) M. F. Sciacca: *L'existence de Dieu* p. 88, Paris, Aubier 1951.

1957., F. Gaboriau: *Nouvelle initiation philosophique, I. L'Entrée en Métaphysique* Casterman 1962., a napose: E. Coreth: *Metaphysik*, Innsbruck 1961.) Čovjek je filozof zato, jer je on biće, koje postavlja pitanja. Uči to na svoj način i Aristotel. No nameće se: *pitanje o pitanju*. Zašto čovjek pred stvarima i činjenicama, s kojima se susreće, postavlja pitanja, dok ih životinja ne postavlja? Razlog, prvotno, ne može biti u stvarima i činjenicama, koje su za čovjeka i životinju iste. Dobro kaže Coreth: nešto može biti problematično, u pitanju, samo za onoga, koji je uopće biće, koje postavlja pitanja; koji može pitati i mora pitati. (Coreth: *Metaphysik*: 134.) Razlog zašto čovjek pita, a životinja ne, je u čovjeku samom, u prirodnom dinamizmu njegove misli. Jer je ljudska misao po samoj prirodi svojoj upravljena (a upravljenošću nije prazna riječ!) na biće kao takovo, na transcendentno, zato ga pojedinačno i ograničeno može, doduše, zadržati, probuditi da otvori oči, da se čudi; ali ga pojedinačno i ograničeno ne može zadovoljiti, zasititi i umiriti. Njegova misao prirodnom nuždom traži dalje i više, i ne miruje dok pojedinačno i određeno nije ugradila i povezala s bitkom, s onim, što jest naprosto, i odanle ga osvijestila i shvatila. Tek kada bi ljudska misao susrela biće kao takovo u njegovoj čistoći i punini (kao što će biti u blaženom gledanju Boga!), onda bi se umirila i ne bi ništa dalje pitala. Pretpostavimo da u misli nema ove dinamičke upravljenošću na transcendentno, univerzalno, apsolutno, u tom slučaju pred pojedinačnim i kontingentnim ne bi u njoj iskrusnulo nikakvo pitanje, jer ne bi osjetila nikakav nedostatak, nikakvu potrebu za objašnjenjem, za traženjem uzroka, nego bi — upravo kao što to čine sjetila — činjenicu jednostavno uzela na znanje. Sve bi, istina, oko nje i ona sama bila čista slučajnost, kontingentnost; sve bi, da tako rekнем, bilo bezrazložno i apsurdno, ali to ljudsku misao ne bi mučilo, ona ne bi bila, što Sartre u njoj gleda: jedno proturječno naprezanje da sama sebe samim sobom opravda, postane svoj dostatni razlog, odnosno da sama sebi postane Bog.

Dakako, da ostaje zagonetno i da je teško adekvatno izraziti kako smo Boga već našli i za njega znamo i prije nego smo ga počeli tražiti; i kako ga uopće ne bismo ni tražili, kako ne bismo za njega ni pitali, da ga nismo već našli. Jer to može osvijetliti kasnije naše izvode, navest ćemo što (u drugom kontekstu) o tom zagonetnom, ali posve stvarnom fenomenu naše svijesti kaže E. Coreth:<sup>4</sup> »Jede Frage hat Bedingungen ihrer Möglichkeit. Fragen kann ich nur, wenn ich das, wonach ich frage, noch nicht weiss; sonst ist die Frage durch das Wissen überholt, das Gefragte ist nicht mehr fraglich und die Frage nicht mehr möglich. Aber fragen kann ich doch nur, wenn ich das, wonach ich frage, schon weiss; sonst hat die Frage noch keine Richtung, die Frage ist noch nicht fragbar; also noch nicht möglich... Die Möglichkeit der Frage enthält demnach zwei Elemente... Sie gründen in der Zweiheit von Nichtwissen und Wissen, die der Frage als Bedingungen ihrer Möglichkeit vorausgehen. Es ist jedoch nicht ein volles wissen, welches das Gefragte schon erschöpfend begreift und dadurch die Frage aufhebt und überholt; auch nicht ein leeres... Nichtwissen, dem das Gefragte noch völlig unbekannt ist. Vielmehr ist es in der Einheit von Wissen und Nichtwissen ein wissendes Nichtwissen oder nichtwissendes Wissen, dem die Eigenart des Getragten schon in unbestimmter Allgemeinheit bekannt ist, das sie aber in bestimmterer Besonderheit noch nicht erkannt hat. Wissen und Nichtwissen liegen nicht geschieden nebeneinander; dies ergäbe ein durch Nichtwissen beschränktes Wissen, aber noch keine Frage. Wissen und Nichtwissen sind auch nicht nur in gegenseitiger Durchdringung verschränkt; auch daraus er-

gäbe sich nur ein durch Nichtwissen begrenztes Wissen, noch keine Frage. Sondern es ist zugleich schon mehr verlangt: ein wissendes Nichtwissen, das um das eigene Nichtwissen wissend die Grenze des Wissens übersteigt, über das Gewusste hinaus vorgreift auf das Nichtgewusste und dieses schon vorwissend umgreift. Aus solchem wissenden Nichtwissen entspringt das Wissen-wollen und aus dem Wissen-wollen entspringt die Frage.<sup>4</sup> Moglo bi se to pričiniti nekome prazna ili duhovita igra riječi, nepotrebno kompliciranje onoga što je posve jednostavno; ali ako ozbiljno uđemo u se, i zamislimo se u problem, kako u nama nastaje pitanje, naći ćemo da je analiza tačna.

Postavlja se pitanje, da li je Bog stvorio čovjeka na sliku i priliku svoju, ili čovjek stvara Boga na svoju sliku i priliku? Kolikogod to u prvi mah bilo začudno, istinito je i jedno i drugo; štoviše te su dvije istine u međusobnoj nutarnjoj vezi. Da čovjek nije od početka kao duhovno biće stvoren na sliku i priliku Božju; da se u njegovom duhu ne krije neka tajnovita, ali istinska neizmjenost, Bog bi mu zauvijek ostao nešto nepoznatoga, indiferentnoga i tuđega. Ali sada s tim čudesnim odsjevom Božjega lica na svom biću: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine (Ps 4), s tom zagonetnom upravljenošću svoje, po sebi određene i ograničene naravi na Neizmjenno i Neograničeno; s tim silnim životnim dinamizmom, koji ga neodoljivo potiče da se poput titana propinje ne samo za svemirskim prostorima, nego da preko svih granica teži dalje u Neizmjenost — čovjek ne može biti bez Boga, nego neumorno traga za njim.

U traganju za Bogom, vječno prisutnim i vječno odsutnim; u naprežanju da Nevidljivoga i posve drukčijega, kako kaže apostol, nekako napipa, razumljivo, da njegova misao kojekako vrluda i luta. Zavodi je često sama priroda, koja bi joj morala biti vodič i stepenica k Bogu; zavodi je mašta i osjećaj, koji joj normalno treba da bude pomoćnik i saveznik. I kada Onoga, koji je »iznad svega, što se najveće i najuzvišenije može zamisliti, još neizrecivo uzvišen« (Vaticanum), pokuša pojmovno oblikovati i izraziti, posve je prirodno da čovjek stvara i zamišlja Boga na sliku i priliku svoju: prema prirodi, koja ga okružuje; prema socijalnim prilikama usred kojih živi; prema općem stepenu kulture, na kojem se nalazi.

Bog, ono posve drukčije, nevidljivo i neizmjenno biće, na koje mjeri religiozna spoznaja, ostaje, doduše, uvijek i svuda isti, ali spoznaja o njemu, pojmovno oblikovanje se mijenja; i uvijek je više ili manje na sliku i priliku čovjeka, koji se s problemom Boga hrve; na sliku prirode usred koje živi, kulturnoga razvitka na kojem stoji i društvenih prilika usred kojih se nalazi. Za nju vrijede riječi apostola: »Cum essem parvulus loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus; quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli. Videmus nunc per speculum in aenigmate...« (I Cor 13,11). Povijest se razvija, kulture se mijenjaju, s njima se razvijaju religije i mijenjaju bogovi; religiozna se spoznaja pročišćava i usavršuje; ili kroz najrazličitije krize zamračuje i kadikada gubi, ali na dnu je uvijek ista iskonska i neiskorjenjiva težnja za božanstvom. I posve je na mjestu opomena što je u tom pogledu daje *Tolstoj*: »Ako ti dođe pomisao da je naopako sve što si dosad mislio o Bogu i da nema Boga, onda se nemoj zaprepastiti. To se dogodi svima. No ne misli da tvoja nevjera dolazi otuda, što Boga ne bi bilo. Ako više ne vjeruješ u Boga, u koga si prije vjerovao, onda to dolazi otuda, što je

<sup>4</sup> U već navedenom djelu str. 112.3.

nešto bilo naopako u tvojoj vjeri i moraš se truditi da bolje shvatiš, što (zapravo) nazivaš Bogom. Ako divljak prestane vjerovati u svog drvenog boga, onda to ne znači da nema Boga, nego da Bog nije drvo.« — U istom duhu raspravljajući o idolatriji *Michel* dobro veli: treba u idolatrijskim činima razlikovati dva elementa; jedan, što ga možemo nazvati formalnim, jest: trajna prisutnost ideje transcendentnog Boga koja je neovisna o raznim naturističkim teorijama i prethodi i prati svaku konkretnu pojavu idolatrije; trajna prisutnost te ideje i jest ono, što zapravo čini da je božanski kult iskazivan predmetima, koji ga nisu vrijedni, moralna deformacija i čudoredna izopačenost; a drugi je materijalni elemenat idolatrije, tj. konkretni izbor, što ga čovjek pod najrazličitijim utjecajima vrši glede predmeta, kojima će božansko štovanje iskazivati.<sup>5</sup> Kroz najfantastičnije mitologije, kroz najegzotičnije religiozne oblike; kroz najčudnovatija i najnakasnija božanstva, pronicavo oko može kao izvor otkriti uvijek isti zagonetni dinamizam razumne ljudske naravi, i uvijek isti i nedostiživi cilj toga dinamizma: više i veće od svega, Neizmjerno. Da je primitivac ili kulturni poganin došao na čistac sa samim sobom i sa svojim težnjama; da je do kraja mogao misliti svoju vlastitu misao i potpuno razumjeti svoje religiozne težnje, *postalo bi mu jasno da mu svi njegovi bogovi samo sakrivaju onog nepoznatog Boga, za kojim stvarno teži; da su krivi bogovi, kako negdje reče De Lubac, samo paraziti, nametnici, koji niču i hrane se životnim sokom, u kojemu je klica transcendentnoga i neizmjernoga Boga.* — Pod svom mnogostrukošću religioznih oblika, koji kroz povijest čovječanstva idu od najprimitivnijih do najsavršenijih, krije se tako stvarno i duboko jedinstvo; razmimoilaženje i raznolikost je više površna i prividna, uvjetovana promjenljivim vanjskim faktorima, ali *na dnu religioznoga fenomena nalazimo jednodušnost i istovjetnost.*

U prošlom, i još na početku ovoga stoljeća, pitanje se postanka religije u čovječanstvu diskutiralo vrlo živo i gotovo strastveno. Sve je bilo nošeno uvjerenjem, riješimo li pitanje postanka religije, riješili smo i likvidirali religiozni problem uopće. »Solange wir uns nicht erklären können, wie die Idee einer übernatürlichen oder göttlichen Welt in der historischen Entwicklung des menschlichen Bewusstseins entstand und notwendigerweise entstehen musste, solange mögen wir wohl wissenschaftlich von der Absurdität dieser Idee überzeugt sein, wir werden aber nie erreichen, sie in der Meinung der Mehrheit zu zerstören«, pisao je filozof *Nietzsche*<sup>6</sup>. Kao gljive iza kiše nicali su razne evolucionističke teorije o postanku religije: animizam, preanimizam, magizam, naturizam i sl. Sve one boluju na istoj osnovnoj zabludi. Pretpostavljaju da će izvor religije naći izvan čovjeka, dok se on krije u samoj razumnoj naravi ljudskoj. Pogrešno bi paleontolog pronalazak — raznih vrsti oruđa tumačio isključivo i prvotno vanjskim okolnostima, u kojima je čovjek živio: potrebom da se obrani od divljih zvijeri, zaštiti od vremenskih nepogoda, održi svoj život i ne pogine od gladi. Prvotni i pravi uzrok svih iznašača krije se u samom ljudskom duhu. Vanjske su prilike mogle biti neki povod, više ili manje snažni poticaj, da ljudski duh razvije svoje imanentne snage; njima se može protumačiti, zašto je čovjek pronašao baš ovakvo, a ne kakvo drugačije oruđe; razvio ovakvu, a ne drukčiju kulturu, ali oruđe kao takovo i kultura kao takva ostaju djelo njegova duha. Životinja u istim okolnostima i s istim životnim potrebama nikada nije i nikada neće pronaći nikakvog oruđa ni iz-

<sup>5</sup> Dictionnaire de théologie catholique art. Idolatrie; col. 622.

<sup>6</sup> Morgenrite, cit. De Lubac: Le drame de l'humanisme athée, p. 335.

graditi nikakve kulture. To vrijedi i za religiozni fenomen. Zato dobro primjećuje De Lubac »Odlučna bitka u pogledu religije ne može se voditi ni na području etnologije, ni na području prethistorije ni, uopće, na čisto znanstvenom rješavanju pitanja o njezinom postanku«<sup>7</sup>. U raznim vremenima i u različitim životnim prilikama mogli su na ljudski duh utjecati najrazličitiji faktori, da on sada i ovdje zamišlja svoje bogove o v a k o, a u drugo vrijeme i na drugom mjestu d r u g a č i j e (i u tom smislu bi se možda moglo u svakoj od brojnih teorija o postanku religije naći nešto istine!), ali pravi i odlučni razlog, da on uopće dolazi do ideje o nečem drukčijem, višem, božanskom, taj razlog možemo naći jedino u njegovom duhu. Sadržaj te ideje, uopće, nije nešto osjetnoga i empirijskoga, nego nešto posve d r u k č i j e g a, što upravo sve-empirijsko nadilazi. Ne može samo empirijsko kao takvo dati povoda za misao o nečem od njega posve različitom.

Time smo donekle već pokazali kako nije opravdana sumnja, da bi razlog jednodušnom uvjerenju o opstojnosti nekog nadzemaljskog višeg bića mogao biti izvan razumne naravi ljudske kao takove, a ne njezin prirodni izražaj. Pitanje o postanku ideje o Bogu u ljudskoj svijesti nije istovjetno s pitanjem, kako je došlo do općeg uvjerenja, da je ta ideja i objektivno realna, istinita, da izražava stvarnost. Ipak su ta dva pitanja međusobno najtjesnije povezana, i odgovorajući na jedno, donekle odgovaramo i na drugo. Kao što osjetno nije vrelo ideje o Bogu, tako nikakav osjetni privid ne može biti razlog, da čovjek toj ideji pridaje objektivnu realnost. S istoga razloga nisu do tog uvjerenja čovjeka mogle dovesti tjelesne želje kao takove; predmet njihovog teženja može biti samo nešto osjetno i tjelesno. Proces, kojim je čovjek, živući usred prirode i s prirodom, gotovo neprimjetljivo i spontano dolazio do uvjerenja o Božjoj opstojnosti, dakako, da nije bio nikakav isključivo logički proces; nikakva čista filozofija prirode; hladno i apstraktno umovanje; taj je proces konkretni život inkarniranog duha, razumne životinje; on je sav izatkan i prožet potrebama i težnjama ljudskoga bića za srećom, za pravdom, dobrotom i ljubavlju; ćudorednim osjećajima obveze, odgovornosti, krivnje i kajanja, ali sve to, upravo, i sačinjava život duha, i u svemu tome se izražava razumna ljudska narav. Naravno bogoslovlje, koje sistematski i metodički razvija dokaze za Božju opstojnost, zapravo, samo otkriva i razgovjetnije formulira one trajne i svudašnje logičke razloge, koji su implicirani u konkretnom životu razumne životinje i gotovo neprimjetljivo njezinu misao pokreću i vode, da posve spontano, nekom prirodnom gravitacijom duha dolazi do — u jezgri — uvijek istog zaključka o opstojnosti nekog višeg nadzemaljskog bića, kojem pridjevamo ime Bog. Čovjek nužno i spontano razmišlja o svemu što ga okružuje i što doživljava, kao što životinja nužno i spontano preživa hranu, koju u sebe prima. Teodiceja sa svojim dokazima za Božju egzistenciju jasno i očevidno pokazuje koji su motivi kroz povijest pokretali spontanu ljudsku misao na njezinom vijugastom putu do jednodušnog uvjerenja o opstojnosti jednog višeg bića; a to jednodušno uvjerenje na svoj način učvršćuje same spekulativne dokaze, jer pokazuje da su u skladu i da počivaju na onom što zovemo *sensus communis*. U tom je razlog što je ideja Boga triumfirala u ljudskoj svijesti unatoč toga, što su se u čovječanstvu oduvijek morali javljati glasovi: *Nolumus huac regnare super nos!* Ideja Boga uključuje u sebi ideju sververenog gospodara, uvijek budnog čuvara ćudorednoga zakona, sveznajućeg i pravednog suca. S buđenjem i

<sup>7</sup> H. De Lubac: *L'origine de la religion* u *Essai sur Dieu, L'Homme et L'Univers*, p. 291.

napretkom ljudskog duha, s napretkom znanosti i jačanjem filozofskog i kritičkog osjećaja, pa i pod utjecajem raznih ateizama, ideja Boga se mogla mijenjati i sve više pročišćavati, ali se ne može reći da je u ljudskoj svijesti oslabila. Štoviše, najprobuđeniji i najjači duhovi čovječanstva bili su do dana današnjega i njezini najistaknutiji i najodlučniji nosioci. Možemo dakle zaključiti: budući da se jednodušno uvjerenje ljudskoga roda o Božjoj opstojnosti nedvojbeno ukazuje kao istinski i autentični izražaj same razumne naravi ljudske kao takove, moramo prihvatiti to uvjerenje kao istinito ili u skladu sa stvarnošću, s onom istom sigurnošću, s kojom smo uvereni da je naša misao doista misao, a ne besmisao, sposobnost dokučiti ono što jest, izraziti stvarnost a ne prazno i luđačko lamatanje po zraku i ništavilu.

## 2. NOVE ČINJENICE

Nego u svijetlu današnjice protiv etnološkoga dokaza iskršava nova poteškoća. Ateizam, nepoznavanje Boga, svijesno, promišljeno i otvoreno nije-kanje Božje opstojnosti, danas kao da više ne izgleda neki izuzetak nego postaje pravilo. »Kakogod mi tumačili tu pojavu, ona nesumnjivo predstavlja vrlo ozbiljnu poteškoću protiv opće jednodušnosti u prilog Božje egzistencije, u sadašnjoj epohi,« ističe Descoqs<sup>8</sup> pošto je izbrojio razne druge poteškoće protiv etnološkog dokaza. — U enciklopedijskom djelu: Panorama savremenih ideja, u poglavlju: Religiozna misao, čitamo najprije riječi Žak Sustela: »Religija je jedna kulturna činjenica isto toliko univerzalna koliko i vatra. Ona je jedan oblik misli, a isto tako za milione ljudi, iznad ili ispod misli, jedan oblik života.« — Zatim se prema Britanskoj enciklopediji od 1953. navodi broj pripadnika pojedinih vjera, a na kraju u rubrici »drugih i ateista« impozantni broj od 387 milijuna. Tu nalazimo i podatke jedne ankete među studentima carskog univerziteta u Tokiju neposredno pred rat. Od 4900 studenata moglo se računati: 6 konfucijevaca, 8 šintoista . . . 60 hrišćana, 300 budista, 1500 ateista i 3000 bez religije. Urednik tog poglavlja se pita, ne bi li se — imajući pred očima te brojeve i opće slabljenje religioznoga osjećaja u čovječanstvu — kao odgovor Žak Sustelu moglo reći: »da je ateizam isto tako jedna »kulturna činjenica« kao i religija. Pri tom se poziva na isusovca Najdanova, spretnog urednika revije Missi, od kojeg je i pozajmio statističke podatke, mjereći »umrtvljavanje religioznoga osećanja u jednom delu čovečanstva izjavljuje da nije preterano, ako se računa da ima oko milijardu jedinki koje izmiču religioznom nespokojstvu i religioznom osećanju.«<sup>9</sup> Urednik, inače, lojalno ističe da su brojke na tom području nesigurne. Nesigurne zbog slabosti statističkoga materijala, a i iz nemogućnosti ocjenjivanja pravog nutarnjeg duševnog stanja; da li je npr. pripadnost jednoj religiji stvarna ili tek formalna; da li znači pristanak čitavog bića ili površni društveni konformizam. Svakako bi bilo neispravno misliti, da je među 387 milijuna onih koji su stavljeni pod rubriku »drugih i ateista«, većina ateista.

Poučna je anketa, što ju je g. 1954. Galupov zavod u Sjedinjenim državama proveo o pitanju vjerovanja u Boga. Anketirani su imali odgovoriti na dva pitanja: prvo, da li dopuštaju Božju opstojnost, i drugo, koji im se dokaz za to čini najuvjerljivijim. 96% svih upitanih Amerikanaca izjasnilo se kao teisti. Od dokaza za Božju egzistenciju najviše glasova je dobio teleolo-

<sup>8</sup>) I. c. I. p. 203. u bilješci.

<sup>9</sup>) Gaetan Pikon: Panorama savremenih ideja. p. 365 ssq.



ški: red i veličanstvo svemira; na drugom je mjestu dokaz iz prigodnosti bića: potreba protumačiti postanak čovjeka i svijeta; na trećem je mjestu: svjedočanstvo Sv. pisma; a onda dolazi: iskustvo života, činjenica da iz vjere u Boga ključa velika životna snaga.<sup>10</sup> Auktor, sveučilišni profesor u Louvainu, od kojega podatke uzimamo, sa svoje strane primjećuje da bismo slične rezultate, bez sumnje, postigli u Kanadi, Latinskoj Americi, Španiji, Irskoj, Grčkoj, u islamskom svijetu, Italiji, Portugalu, Švicarskoj. U hinduističkom i budističkom svijetu da bismo vjerojatno našli vjerovanje u neko bezlično Apsolutno s panteističkim prizvukom. — Nedavno je francuski Institut za javno mnijenje proveo anketu među francuskom mladeži, koja je mnoge iznenadila. Ne samo da je 85% mladih kršteno, 86% od njih vjeruje u Božju opstojnost. Od 14% onih, koji su se deklarirali ateistima, 5% priznaje da su zapravo agnostici, i da nisu sigurni da Bog ne bi egzistirao. Poznato je, s druge strane da na najvišim pariškim školama ima 60% praktičnih katolika, a 96% teista. (ibid. 17) Vjerojatno anketa po Njemačkoj, Engleskoj, pogotovo u skandinavskim zemljama, pa i u samoj Francuskoj i Belgiji, ukoliko bi se ograničila na više industrijske krajeve, ne bi ispala tako povoljno. Možda i ne bismo našli toliko otvorenih i svjesnih ateista, koliko agnostika i skeptika, ili posve indiferentnih. Sve u svemu, ti rezultati bi bili dosta ohrabrujući. — Ali ako pogledamo na drugoj strani Sovjetski savez, komunističku Kinu, gdje država kao takova ispovijeda ateizam, izgrađuje dosljedno tome svoj uzgojni sistem i metode, te se tako dobra trećina čovječanstva uzgaja u ateističkom duhu, ne će nas iznenadati da ima pisaca, koji navještaju vrijeme kada će poklonici Boga sred čovječanstva biti iznimke, kao što su u prošlosti bile iznimke ateisti. Tako u enciklopedijskom djelu: Dio nella ricerca umana. p. 1. piše *Cornelio Fabro*: Savremena kultura i civilizacija izgleda, da su se odlučno uputile prema ateizmu. U poredbi s kulturom prošlih vjekova pa i grčko-rimskom civilizacijom, situacija kao da se za 100% okrenula. U prošlosti je ateizam bio stvar pojedinca: društvo, znanost, filozofija pa čak i politika je priznavala Boga... danas su pojedinci koji na svoj riziko vjeruju u Boga.<sup>11</sup> Gdje u tom slučaju ostaje vrijednost etnološkoga dokaza za Božju egzistenciju.

Ne ćemo se osvrtni na razne vrste ateizma, kako ih redovito navode skolastički auktori. Za nas nisu važni tzv. negativni ateisti, kod kojih se — radi posebnih prilika u kojima su živjeli — ideja Boga, možda nije ni pojavila u svijesti, pa se ni problem Božje egzistencije nije za njih postavljao. Niti raspravljamo o tom, da li — uzevši u obzir razumnu ljudsku narav — takovih ateista, uopće, kroz malo dulje vremena može biti. Nas u prvom redu zanimaju pozitivni ateisti. Oni su se s idejom Boga na bilo koji način u životu sreli, ali su problem Božje egzistencije ne samo praktički nego i teoretski riješili negativno. Izgleda na prvi mah da njih u današnjoj generaciji ima imponozantan broj. Što bismo suočeni s tom uznemirujućom činjenicom rekli u obranu etnološkoga dokaza?

### 3. DA RAŠČISTIMO POJMOVE I ZBILJU!

Napomenimo najprije, da je vrlo teško, gotovo nemoguće odrediti samo i približno broj pravih, pozitivnih i dogmatskih ateista. Statistički podaci, u koliko postoje, radi same naravi stvari, posve su nepouzdana. Ne možemo

<sup>10</sup> F. Van Steenberghen: Dieu caché, Louvain 1961. p. 15. 11 str. 1.

znati koliko su pojedinci problem Boga ličnim aktivnim razmišljanjem rješavali: koliko je njihov ateizam nepatvoreno, lično uvjerenje, a koliko je odraz mode i površni društveni konformizam. Pa i kad stojima pred čovjekom, koji nas uvjerava da se problemom Božje egzistencije osobno bavio i da ga je riješio negativno, te se dosljedno priznaje agnostikom ili dogmatski Boga niječe, treba vidjeti, koga zapravo imamo pred sobom, i što se pod njegovim ateizmom krije. Nerijetko će dobar poznavalac duša, kod deklariranih ateista otkriti više vjere u pravoga Boga, nego kod pokojeg redovitog posjetnika crkve i Božje službe. Da ne govorimo o onima, o kojima piše o. Lippert: »Eine kleine Zahl von Ungläubigen gibt es, die von rührender Schönheit und Zartheit sind in ihrem Unglauben in ihrem Heidentum, von ergreifender Tiefe in Ihrem Suchen, von wundersamen Wärme in ihrer Liebe — ja zu wem? Zu dem unbekanntem Gott! ... Sie sind voll zarter Gewissenhaftigkeit gegen die Stimme des Guten, die zu ihnen redet; sie sind voll ungestillter Traurigkeit ob des Dunkels, das sie umgibt und das ihnen den Anblick dessen verhüllt, den sie mit aller Kraft ihrer Seele suchen.«<sup>12</sup>

— Svaki se od nas, vjerojatno, susreo u životu s čovjekom, koji otvoreno i čini se iskreno ispovijeda svoj ateizam, ali pokazuje vrlo istančan osjećaj za pravednost i poštenje, pa se u čitavom životu i djelovanju — koliko to ljudsko oko može dosegnuti — pokazuje kao karakteran čovjek, spreman podnijeti prije i najveće žrtve negoli se iznevjeriti poštenju ili pogaziti pravednost. Bilo je takovih među starim poganima, ima ih i među današnjima. Možemo li i smijemo li takove ljude pribrojiti ateistima, makar se oni kao takovi i deklarirali? Gledajmo! Poštenje i pravednost je za njih neka posve stvarna, nadindividualna, univerzalna, najveća i najsvetija životna vrednota. Njihov život je i teoretski i praktički podvrgnut i u službi te vrednote. A promatramo li — ne njihovo teoretsko razglabanje — nego njihovo *praktičko moralno reagiranje* pred tom najvećom vrednotom, vidjet ćemo da oni tu vrednotu doživljavaju kao neku *zbilju* koja je budna i ima oči; zbilju, koja ljude i njihove čine sudi; pred čijim prijestoljem i sudištem oni u svojoj specifički ljudskoj vrijednosti i veličini stoje i padaju; kao nešto, što čovjeka definitivno sudi u njegovoj osobnoj jezgri; ukratko, doživljavaju je i praktički ispovijedaju kao nešto *osobnoga*. Sve to dakako ostaje u njihovoj svijesti nejasno, više uvijeno i uključeno u praktičnom djelovanju, negoli jasno i razgovijetno u misli izraženo; ali je ipak neki na svoj način određen i objektivni psihički sadržaj, koji je i te kako djelotvoran u praktičkom životu.

Psihologija dubina naučila nas je razlikovati u ljudskoj svijesti razne slojeve. U podsvijesti ili polusvijesnim dubinama mogu postojati kompleksi; životnim iskustvom stečena, čuvstvima prožeta i nabijena uvjerenja koja nisu u skladu, možda, čak i u protivrječju sa spoznajama, koje su hic et nunc u budnoj svijesti pojmovno i razgovijetno formulirane a koje smo često samo naučili, od izvana primili. Kadikada su za naše praktičko vladanje odlučniji podsvijesni kompleksi, od spoznaja i motiva, o kojima si jasno možemo položiti račun. Ne mislimo pri tom samo na neke nezdrave, često iracionalne komplekse. Pred očima imamo i sve one spoznaje i uvjerenja, koja se pod utjecajem same naše razumne naravi — u spekulativnom redu pod utjecajem onoga što skolastička filozofija zove *habitus principiorum*; a u praktičnom i moralnom redu pod utjecajem onoga što zovemo *syn d e r e s i s*, u razračunavanju sa životom posve neprimjetno i spontano stvaraju i malo

<sup>12</sup> Lippert: *Zweierlei Menschen*, p. 156.

pomalo u našoj podsvijesti naslažu, te stvaraju onu stalnu i čvrstu podlogu našem ljudskom životu i čudorednom djelovanju, sačinjavaju našu životnu filozofiju, koja infiltrira svoje svijetlo u sve naše svijesno rezoniranje i u najvećoj mjeri determinira naš život.

Uostalom, nije moderna psihologija dubina neko posve novo otkriće. Oduvijek smo znali i računali s tim da naše ponašanje ne mora biti uvijek u skladu s našim svijesnim uvjerenjima, nego ga često određuju dubine, koje su nama samima nepoznate ili racionalne. Evanđelje, koje ispovijedamo, božanski je uzvišeno, a praktički život nam je često ispod ljudskog ružan i sebičnošću iznakažen. Ne proizlazi iz svijetla evanđelja, kojim smo obasjani, nego iz mračnih dubina nagona, koji nas zasljepljuje i podjarmljuje. Ali i obratno se može dogoditi. Kadikada su ljudi i njihov praktički život puno bolji, negoli uvjerenja, koja izričito ispovijedaju i brane. U teoriji posve svijesno i razgovijetno ničeju istine i poriču vrednote, na koje se u praktičnom životu pod drugim imenom i u drugom obliku i te kako pozivaju i stvarno sami prema njima vladaju. Svakako je vrlo delikatna stvar izreći konačni i adekvatni sud o stanju jedne ljudske svijesti i savjesti. Nije svako izričito poricanje Boga već pravi, a pogotovo ne potpuni ateizam. Niti je dosta pravoga i živoga Boga ispovijedati usnama, pribivati čak nekim bogoslužnim činima, pa da nekoga već smatramo pravim teistom. Mnoge ateiste naših dana pogađaju riječi, što ih je ateistima svog vremena upravo slobodni mislilac Baye t<sup>13</sup>: »Po našem mišljenju nije dosta izaći iz mraka crkava, odreći se zavodljivosti baštinjenih vjerovanja, pa da se nađeš već u istini i u toplom svijetlu živih ideja. Zar mnogi od onih, koji svoj život ne uređuju više pod utjecajem straha od pakla ili želje za rajem, ne zadržavaju pobožno pod časnim imenima: dužnost, krepost, odgovornost ili zasluga — mnogo ideja, u kojima ima svaki dan manje života? Oni i dalje čvrsto vjeruju da poštivanjem ili gaženjem izvjesnih apsolutnih zakona netko postaje čestit čovjek ili zlikovac. Ne smatraju li oni svoj način mišljenja istotako evidentnim, istotako konačnim, istotako stvarno vječnim kao što i vjernici svoje dogme...«<sup>14</sup> U istom duhu uvaženi savremeni skolastički mislilac piše: »Zato možemo reći, da one koji — ma da inače Boga izričito ne poznaju, ili ga čak izričito ničeju, ali ipak priznaju Ideal (čudoredne) vrednote, nikako ne možemo ubrojiti među prave ateiste.«<sup>15</sup> Istu misao izriče Joly: »Svi oni koji od svog ja čine središte života, svi oni su »bez-bošci« makar išli na sv. Misu. Svi oni koji se podređuju jednom idealu, jednom apsolutnom, kojem priznaju pravo da upravlja čitavim njihovim djelovanjem i daje pravac čitavom njihovom životu, svi oni afirmiraju Najviše dobro i nalaze se na strani vjernika, makar bili upisani u kakvu ligu »bezbožnika.«<sup>16</sup>

Kod jednog profanog pisca nalazimo duboku misao: Ako Bog u jednom životu nije sve, On nije ništa. Mogli bismo na to nadovezati onu misao Bossuetovu: ... ima ateizam koji se krije u svim srcima, nalazi u svim našim djelima: smatramo (radimo) kao da Bog nije ništa.<sup>17</sup> Ovako primjećuje Lippert, govoreći o razlici između vjernih i nevjernih: vjernim čovjekom u potpunom smislu riječi smjeli bismo nazvati samo onoga kojemu je vjera doista preoblikovala život, učinila ga: dobrim, čistim, vjernim, velikim, ozbiljnim.

<sup>13</sup> Les idées mortes, p. 98.

<sup>14</sup> Cit. Descoqs. I. c. I. 516.

<sup>15</sup> De Finance: Ethica generalis-Romae 1959.

<sup>16</sup> Joly: Le beau risque de foi, cit. Lelotte: La solution du probleme de la vie I. p. 25.

<sup>17</sup> cit. Ricciotti: Dio nella ricerca umana 574.

veselim, bogatim i dubokim.<sup>18</sup> Ali i obratno, ateistom u potpunom smislu riječi mogli bismo nazvati tek onoga koji posve dosljedno prema toj negaciji živi. Kad bismo u tom svijetlu i prema toj normi prosuđivali ljude, dijelili ih na teiste i ateiste, religiozne statistike bi posve drukčije ispale. Nerijetko bi se među teistima našli oni koje smo uvrstili među ateiste; a među ateistima oni koje su svi smatrali za teiste. Bolje: našli bismo vrlo malo pravih i potpunih ateista, ali i broj teista bi se vrlo smanjio. U svakom je ljudskom srcu čudna mješavina svijetla i tmine, vjere i nevjere. I vjerno ljudsko srce mora ponavljati s evanđeoskim čovjekom: *Credo Domine, adiuva incredulitatem meam.* (Mc. 9 23) — Tako je to u životu čovječanstva kao cjeline. Izgledalo bi na prvi mah da je Bog iz javnog života čovječanstva posve odstranjen, da se nitko ni najmanje ne osvrće na Njega. U stvari: koju skupinu, koju stranku ćete naći bilo na istoku bilo na zapadu, koja se u gigantskom hrvanju za nadmoć u svijetu ne bi pozivala na ideale Istine, Pravde, Jednakosti i Slobode. Dakako, da su mnogima te parole još samo zvučne, ali prazne fraze. Ali ih ipak izvikuju. Uvjereni su da time diraju najdublje žice razumne ljudske naravi. Osjećaji za Istinu, Pravdu, Slobodu u čovječanstvu kao cjelini još uvijek ostaju najjači i najodlučniji; oni najsnažnije i najtrajnije razumnu ljudske narav pokreću. A svako priznavanje nadindividualnih i transcendentnih životnih ideala, svako pozivanje na njih kao najviše norme ljudskoga djelovanja, već je — nejasno doduše i nekako nesvjesno — ali realno priznavanje Onoga, bez kojega je svaka transcendentnost i apsolutnost prazna utvara.

Kako u javnom tako i u pojedinačnom životu, to je priznavanje Boga praktičko; nije pojmovno i svijesno oblikovano; zato je spojivo s izričitim teoretskim negiranjem Onoga, kojega djelom iskrenije i dirljivije ispovijedamo od mnogog dogmatskog teiste. Hemingway u svom poznatom romanu: »Kome zvono zvonik«, nije bez sumnje, mislio na našu tezu, niti ga inače možemo sumnjčiti s tendencioznosti, kada tako dirljivo opisuje razgovor starca Anselma s mladim Robertom Jordanom: »Jesi li ikada ubio koga?« upita Robert Jordan (Anselma), osjetivši, da ih je mrak i zajednički dan zbiližao. — Jesam. Više puta. Ali ne s nekim veseljem. Za mene je grijeh ubiti čovjeka. Pa čak i fašiste, koje moramo ubijati. Za mene postoji velika razlika između medvjeda i čovjeka... Ja sam protiv svakog ubijanja ljudi.« — »Pa ipak si ubijao.« — »Jesam i ponovo ću. Ali, ako preživim, nastojat ću da živim tako, da ne nanosim štete nikome, pa će mi biti oprosteno.« — »Tko će ti oprostiti?« — »Tko zna? Otkad više ovdje nemamo ni boga, ni njegova sina, ni duha svetoga, tko oprašta? Ne znam.« — »Ne vjeruješ više u boga?« — »Ne, čovječe! Nikako ne. Kad bi bilo boga, ne bi nikad mogao dopustiti ono, što sam svojim očima vidio. Neka njima bude bog.« — »Oni ga i svojataju.« — »Meni, naravno, nedostaje bog, jer sam odgojen u vjerskom duhu. Ali sad svaki čovjek odgovara sam sebi.« — »Onda ćeš sam sebi oprostiti za ubijanje?« — »Mislim da je tako«, odvrati Anselmo. »Mislim da... tako mora biti, jer si tako jasno postavio stvar. Ali s bogom ili bez njega, mislim da je grijeh ubijati. Za me je vrlo teška stvar, oduzeti život drugome...« (p. 44 ssq.) A na str. 201. isti starac umuje: »Osamljen sam i danju, ako ništa ne radim, ali kada padne mrak, za me nastaje vrijeme velike osamljenosti. Ali imam jednu stvar, koju mi nikakav čovjek, niti ikakav bog ne može oduzeti, a to je da sam radio dobro za Republiku. Teško radim za do-

<sup>18</sup> ibd.: p. 152.

bro, što ćemo ga kasnije svi dijeliti. Radim sve, što najbolje mogu, od prvoga časa pokreta, i nisam učinio ništa, čega bih se mogao stidjeti.«... »Jedino mi je žao zbog ubijanja... iako je, kao što znam potrebno... Htio bih da već sada postoji pokora za to, pa da je čovjek počne sada obavljati, jer je to jedino, što sam učinio u svom životu, zbog čega se, kad sam sam, loše osjećam...«. Unatoč svijesne negacije i odbijanja Boga, ono božje, jedino veliko i sveto, koje je u vjernosti čudorednom dobru, uporno se održava u životu starca Anselma i dominira njegovim životom; ne kao neki atavistički iracionalni zaostatak, kojega se njegova probuđena svijest ne može riješiti, nego kao nešto, što ključa iz njegovih najprisrebnijih časova, što je plod mirnog i trijeznog razmišljanja.

Kakav je priprosti Hemingwayev starac Anselmo, takav je visoko obrazovani doktor Rieux u Camus-ovoj »Kugi«:<sup>19</sup> Odgovornost za dobro blišnjega, solidarnost s bijednima ga zadržava da ne napusti okuženi grad Oran, ma da mu je žena teško bolesna u Švicarskoj. Priznaje da zapravo ni zašto na svijetu ne bi smio ostaviti ono, što ljubi. A ipak ostavlja, ni sam ne zna zašto. — Jedini razlog, što ga zna navesti, jest: honnêteté, čestitost, poštenje. — To je jedini način kako da se boriš protiv kuge. — A kad ga prijatelj pita, a što je to čestitost, poštenje, Rieux odgovara: Ja ne znam, što je ona općenito. U mom konkretnom slučaju, ja znam, da je ona u tom da vršim svoj liječnički poziv.

Camus valjda crta samoga sebe, kada u »L'homme révolté« ovako definira metafizičku pobunu: »Metafizička pobuna je u pokretu, kojim se čovjek diže protiv svog vlastitog stanja i protiv čitave stvarnosti. Ta je pobuna metafizička jer poriče smisao čovjeka i stvarnosti... Pobunjenik suprotstavlja princip pravde, koji nosi u sebi, principu nepravde, koji vidi na djelu u svijetu.« Da je Camus ozbiljno pokušao raščistiti pitanje što i odakle je taj princip pravde, što ga pobunjenik nosi u sebi, da na temelju njega osudi i zabaci stvarnost, možda bi se taj poznati ateista na svoje začuđenje susreo s Bogom u sebi.

Kod *Pär Lagerquista*, da spomenemo drugog poznatog književnika, koji nam je baš pri ruci, to neiskorjenjivo božansko, ta vjera u nešto većega, svetijega i vrednijega od stvarnosti, koja nas dnevno okružuje, odzvanja u zanosnoj vjeroispovijesti: Ja vjerujem u čovjeka i u pobjedničke, oslobodilačke snage u onome velikom, divnom, što nazivamo kulturom. Borit ću se protiv svega što ljudski život oblaguje i ograničava<sup>20</sup>.

Ili uzmite riječi aktiviste, kojeg vode na strijeljanje, a navodi ih Riquet u svojim konferencijama: Face aux athéismes, »Nađam se, da ću imati dosta snage (da umrem!) i imao sam je u ovom trenutku, da stupam uspravno i otvorena čela... Ja nisam jadna žrtva; ja sam malo krvi što oplođuje, u ovaj čas, francusko tlo, da narod uzmogne živjeti; ja moram umrijeti, pa neka umrem. Jedan život, ma to je vrlo malo, kad je u pitanju život čitavog čovječanstva... Svaki pojedinac od nas nije ništa. Svi zajedno, mi smo svijet, mi smo svijetlo. Da ne bude više egoizma, da ne bude više strančarstva, da ne bude više mračnjaštva. Potpuno zajedništvo svih, nepokolebljiva vjera u znanost, napredak... i čovječanstvo će biti spašeno.«<sup>21</sup> Tko ne osjeća, koliko u tim riječima vibrira vjere u transcendentno; i tko bi mogao točnoj analizi

<sup>19</sup> Fr. 39. 40.

<sup>20</sup> Lagerquist: Baraba, Sibila, Ahasverova smrt. — Sarajevo 1961. — str. 309.

<sup>21</sup> Riquet: Face aux athéismes, p. 102.

podvrgnuti taj čudni amalgam realizma i idealizma, vjere i nevjere u istom ljudskom srcu.

Tako se ti neizbrisivi i neiskorjenjivi tragovi transcendentnoga, apsolutnoga, univerzalnoga i vječnoga u svijesti današnjeg čovjeka javljaju sada slabije; neodređeniji, da su jedva još uočljivi, sada opet izrazitije i jače, dok ne po-prime oblike pravih idola. Bilo bi kratkovidno i površno misliti da su s krivim bogovima i idolima starog poganstva, s naivnim poganskim mitologijama, zauvijek iz života prosvjetljenog i naprednog čovječanstva iščezla sva lažna božanstva, svi idololatrijski kultovi i sve krvave žrtve; da je savremeni, od svake religije emancipirani čovjek daleko od toga, da bi se dao obmanjivati raznim fantastičnim i mističnim mitologijama, kakvim se hranilo čovječanstvo u prošlosti. I na religioznom području se obistinjuje ona latinska: *Naturam expellat furca, tamen usque redibit*. Izrugajte i protjerajte sve krive bogove poganstva; skinite s prijestolja jedinog pravoga Boga; duboko zakopajte njegovu Krista; iz — u srž ljudskog bića utkane, neiskorjenjive prirodne težnje za beskonačnim i apsolutnim krivi će bogovi nicati u ljudskoj svijesti plodnošću parazita. Zaogrnuti u mitološki plašt, što će ga osjećaj i mašta skrojiti po najmodernijem ukusu, oni će se zvati: Comteovo: Čovječanstvo, Hitlerova: arijska rasa; i čistoća njezine krvi; progres i kultura; veličina i moć nacije ili Hegelove svemoćne države. Tko od nas, koji ima milost da se klanja pravomu i jedinomu Bogu; promatrajući duhovna strujanja i previranja čovječanstva samo kroz ovo zadnje stoljeće, ne će radošću s Claudelom zahvaljivati: Blagosloven budi, moj Bože, koji si me oslobodio od Idola — I koji si dao, da se klanjam samo Tebi, a nipošto Izidi ili Ozirusu — Ili Pravdi, ili Napretku, ili Istini, ili Božanstvu, ili Čovječanstvu — ili Zakonima Naravi, ili Umjetnosti ili Ljepoti — I koji nisi dopustio, da postoje sve te stvari, kojih nema, niti si — ostavio igdje što prazno, bez Tebe. — Kao divljak, što izrađuje sebi čun i od suviška daske pravi Apolona, — tako i svi govornici od suviška svojih pridjeva načiniše sebi strašila bez sadržaja... Gospodine, ti si me oslobodio knjiga i Ideja, idola i njihovih svećenika... — Ja ne ću da častim utvara ni lutaka, ni Dijane, ni Dužnosti, ni Slobode, ni bika Apisa, — I vaših »genija« i vaših »heroja«, vaših velikih ljudi i vaših nadljudi — jednake grdo-be sviju tih nakaženika...<sup>22</sup>

Ogromni blok savremenog ateizma, koji se izdizao protiv vrijednosti etnološkoga dokaza, mi smo na taj način nekako zdrobili. Masu ateista, koju danas susrećemo, mi smo prorešetali; i ne izgleda nam da bi broj pravih i potpunih ateista i u ova naša vremena bio baš tako velik. A samo pravi i potpuni ateisti bi govorili protiv etnološkoga dokaza, kako ga mi shvaćamo. Tvrdimo, naime, da je sud, kojim je čovječanstvo odvajkada i svuda afirmiralo opstojnost nekog višeg, posve drukčijeg bića, koje nad ovim vidljivim svijetom vlada, spontani i prirodni izražaj naše razumne naravi. Ne kao da naš um najedamput i od prve do tog zaključka dolazi. On dolazi do tog uvjerenja postepeno i razvitkom, razračunavajući misaono sa svim onim što ga kao inkarnirani duh izvana okružuje, a i s tajnom savjesti, koju u sebi nosi. Prema tom zaključku ga nosi ne samo objektivna stvarnost nego i prirodna gravitacija njegove razumne naravi. Čovjek nije biće u se zatvoreno; kad se probudi k potpunoj svijesti, on se u svijesti ne nađe kao jedno u sebi zaokruženo, samom sebi dostatno biće, nego biće otvoreno i k drugom upravljeno. Upravo u tom susretu s drugim, s objektom., on dolazi k sebi i prepoznaje sebe. Ali ta otvo-

<sup>22</sup> Claudel: *Les Cinq Grandes Odes: Magnificat*, prev. M. Pavelić.

renost i upravljenost prema drugome nije sužena na vidljivo i osjetno. Već samim tim, što može izreći: *j e s t*, njegov je horizont proširen preko svega vidljivoga i obuhvaća u mogućnosti sve, što *j e s t*. Može nešto ne biti materijalno, vidljivo i osjetno, pa ipak *j e s t*. No prislupnemo li malo pažljivije, što sve taj »*j e s t*« u sebi krije, i što sve izriče, naći ćemo — samo ako ga uzmemo u prvotnoj punini i nasilno i protuprirodno ne osakatimo — da on u sebi krije nešto apsolutnoga; da smo po njemu otvoreni za neograničeno tj. za sve, što *j e s t*; i da nas upravo zato po svojoj najnutarnijoj dinamici i nosi preko svega ograničenoga k beskrajnom i apsolutnom. Zato sv. Toma i veli: *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*<sup>23</sup>. U svakoj spoznaji, u svakom sudu nekako spoznajemo, dotičemo Boga. Kad ne bismo uz Njega prikopčali svaku našu spoznaju, ne bi u njoj moglo biti ništa apsolutnoga i čvrstoga. A uzimajući čovjeka više pod vidom težnje, andeoski Naučitelj veli: *Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo*<sup>24</sup>. »*Tout homme exerce l'affirmation de Dieu, même celui, qui la refuse; comme tout homme affirme la vérité, même celui qui dit: Il n'y a pas de vérité.*«<sup>25</sup> U tom smislu neki autori posve opravdano i tvrde da ne može biti pravih i potpunih ateista, kao što stvarno ne može biti potpunih skeptika; toliko se takovo duhovno stane protivi samoj razumnoj naravi. Tek kada tu početnu, još vrlo mutnu, nerazgovjetnu i samo uvijenu spoznaju Boga, koja je uključena u svakom spoznajnom činu i u svakom činu razumne težnje, kao što se konačni cilj nekako već nalazi u svakom koraku, koji je prema njemu upravljen, kada tu početnu spoznaju, velimo, i pokušamo izljučiti iz cjeline konkretne spoznaje, kada pokušavamo izljučiti iz cjeline konkretne spoznaje, kada pokušavamo tačnije odrediti njezino značenje, pojmovno je formulirati, onda nastaju razmimoilaženja i zablude. Onda čovjek u svijet svojih apstrakcija i u carstvo svojih ideala unese najrazličitija lažna božanstva, koja mu samo sakrivaju pravoga Boga.

Ne mislimo time reći da je već bilo kakvo, makar i samo praktično, priznavanje nadindividualnih i transcendentnih životnih zakona; univerzalnih i vječnih normi ljudskog mišljenja i težnja, dosta, da nekoga uvrstimo među prave teiste, a ne možda samo među nekakve maglovite panteiste ili čak ljude, koji unatoč nekih blijedih težnji prema transcendentnom ostaju ljudi ove zemlje, potpuno ukopani u materiju i zatvoreni u uski horizont osjetnoga svijeta. Ipak bismo naglasili da prvotni i odlučni kriterij svrstavanja nije teoretsko znanje, pojmovno oblikovana i jasno izražena spoznaja o Bogu; dosljedno, ni to, da li se tko svijesno priznaje ili ne priznaje teistom. Ne smijemo zaboraviti — dok stojimo na stanovištu naravnoga bogoslovlja — da je sva naša spoznaja o Bogu samo analogna, i zato nejasna i neadekvatna. Ne samo druge attribute ili pojam osobnosti, i sam pojam bitka Bogu pridjevamo samo analogno. Sv. Tomo se ne ustručava reći: »*Non enim de Deo capere possumus, quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habent ad Ipsum.*«<sup>26</sup> *Ali quid circa Deum est omnino ignotum homini, scilicet quid est Deus.*<sup>27</sup> I zato za filozofsku spoznaju Božje biti priznaje: *remanet in quadam tenebra*

<sup>23</sup> De Verit. 22. 2. ad 1.

<sup>24</sup> 1. 2. 1. ad 1.

<sup>25</sup> Sertillanges: Dieu ou rien, p. 181.

<sup>26</sup> CG. 1. 30.

<sup>27</sup> In epist. ad Rom c. 1. 1. 6.

ignorantiae secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo coniungimur.<sup>28</sup> Zato je tako teško odrediti pravu vrijednost čisto teoretske i pojmovne spoznaje Boga. Dokučuje li Boga bolje koji otvoreni ateista, koji ga, ne znajući, priznaje i poštuje u vrhovnoj životnoj vrednosti: pravde i poštenja; ili koji redoviti posjetnik crkve, koji u Njemu u prvom redu gleda nekog kućnog penata, koji treba da bdije nad njegovom obitelji i čuva je od svakog zla? Zna li puno više o Bogu Aristotel kada ga naziva »motor immobilis«, ili skolastički mislilac kada je rekao »actus purus«; ili pak priprosta seljačka majka, koja u Bogu gleda »očinsku Providnost« ili prestupnik kojemu se Bog ukazuje kao sveznajući čuvar ćudorednog zakona? Prigovaraju, kako možemo tvrditi, da je spoznanje i priznanje Boga uključeno u štovanju kojekakvih krivih božanstava. A nisu li antropomorfiistička shvaćanja Boga, kakva nalazimo i kod obrazovanijih teista, a pogotovo kod priprostih ljudi i kršćana, nerijetko isto tako neadekvatna i blijeda, a kadikada i protivurječna!

Uvaženi savremeni skolastički mislilac *Cornelio Fabro* o delikatnom pitanju analogne spoznaje Boga trijezno veli: »... i vari significati non son da dire tanto significati „vari“ e „diversi“, quanto aspetti, prospettive e tentativi di un unico movimento dello spirito umano. Essi sono destinati non a superarsi in successione ascendente ... quanto a integrarsi l'un l'altro e a intensificare, per una forma di „convergenza intenzionale“ il bisogno che l'uomo sente di Dio per la comprensione del suo stesso essere comme di quello del mondo ...« I nešto dalje naglašava: »Questo non significa che le sfere della coscienza e i gradi della conoscenza siano sullo stesso piano o restino indifferenti l'uno per l'altro ciò che porterebbe al simbolismo assoluto della conoscenza o all'Agnosticismo delle filosofie relativiste fino alla Chiffreschrift di Jaspers...«<sup>29</sup>

Nikako ne poričemo da unatoč svoje nesavršenosti i pojmovno spoznanje Boga za religiozni život ostaje od najveće važnosti. Izgleda, ipak, da glavni i odlučni kriterij, da li ćemo nekog čovjeka uvrstiti među ateiste ili teiste ili možda panteiste, treba tražiti na ćudorednom području, u općem ćudorednom shvaćanju ljudske sudbine, vrijednosti i smisla ljudskog života; u načinu svijesnog opredjeljivanja za ćudoredno dobro ili ćudoredno zlo, u osjećaju dužnosti, odgovornosti i krivnje. To moralno shvaćanje, držanje i reagiranje, pretpostavlja i u sebi uključuje neko umno doživljajno spoznanje, koje iako nije pojmovno oblikovano i jasno, ipak je dublje u čovjeku od pojmovnog i više i nepatvorenije otkriva pravi njegov bitak, odnosno životni dinamizam i osnovni njegov pravac. Ne kao da se slažemo s pretjerivanjima *Kierkegaard-tovim*, nego da i na njegov paradoksalni način osvijetlimo problem, evo jedna njegova misao iz *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, što je donosi: *De Finance* u svom *Existence et liberté*<sup>30</sup>. »Kad koji čovjek, koji živi usrec kršćanstva ide u kuću Božju, u kuću pravoga Boga, s ispravnom predodžbom: Boga u duhu, i onda moli, ali ne u istini (u pravom duhu!); i kad drugi čovjek, koji živi u poganskoj zemlji, ali moli sa svim žarkim zanosom za Neizmjernim, ma da njegovo oko počiva na jednom idolu, — gdje ima više istine Jedan se moli Bogu u duhu istine, ma da se moli idolu (tj. pred idolom!) drugi se moli pravom Bogu, ali ne u duhu istine, i tako se zapravo moli idolu. Navedimo u istom smislu osim već citiranih pisaca *De Financea*, *Jolya*, jednu značajno mjesto iz konferencija *P. Riqueta*: »Por tout home, pou

28) In 1. Sent. dist. 8. q. 1. a. 1. ad. 4.

29) Dio nella ricerca umana: L'Uomo e il problema di Dio, p. 4.

30) Paris — Vitte — 1955., p. 41.



chétien comme pour l'athée, le vrai problème de l'existence n'est pas surtout d'ordre conceptuel, mais spirituel et moral. Ce qui fait vraiment la valeur d'une vie, c'est l'attitude fondamentale qu'elle adopte à l'égard des autres, de l'Autre. Ou bien on se fait centre et fin dernière en se subordonnant toute réalité, ou bien on s'ouvre et se livre à un amour, qui est un don de soi à plus haut, plus vaste et plus universel que soi... Mais dès lors qu'on choisit et qu'on s'efforce de vivre intégralement un tel amour, on a déjà, même sans le savoir clairement, trouvé Dieu qui est amour.» (M. Riquet).

Ne bi li se Riquet u potvrdu svoje tvrdnje mogao pozvati na riječi samoga Gospodina, kojima će On na sudnji dan definitivno razdijeliti čovječanstvo u dva tabora: jedan zauvijek s Bogom, drugi zauvijek bez Boga. Ne govori li za to i tradicionalna nauka bogoslova, da zadnja instanca po kojoj će netko biti suđen nije u formalnom ispovijedanju ovog ili onog nazora na svijet, ove ili one dogmatske nauke, nego u svetištu njegove savjesti, u njegovoj dobroj volji, u njegovoj otvorenosti i pripravljenosti, da prihvati i slijedi Istinu, kada i koliko mu se ukaže. Kant je u očima mnogih definitivno minirao svaku mogućnost spekulativnoga dokazivanja Božje egzistencije, ali ne će biti suđen po tom nego po nutarnjoj lojalnosti i iskrenosti, kojom je tražio istinu. Ne mislimo da je bilo kakvo priznavanje nadindividualnih vrednota i životnih ideala; bilo kakvo razlikovanje između dobra i zla; i bilo kakvo uviđanje da dobro treba činiti a zlo izbjegavati dostatno za pravi čudoredni život. Ali istotako nam se — i zbog teoretskih razloga, i zbog činjenica, s kojima se u životu susrećemo — čini pretjeranim i neispravnim mnijenje (kard. Billot i sl.), da je za pravi i puni čudoredni život potrebna izrazita i jasna spoznaja Boga zakonodavca. Zato posve općenito možemo zaključiti: među teiste — bez obzira na pojmovno znanje i izričito formulirano mišljenje — možemo pribrojiti sve one ljude, kod kojih se čudoredna svijest toliko iskristalizirala da su sposobni s punom odgovornošću birati između dobra i zla; kojima je savjest toliko prosvijetljena i zrela da mogu stvarati sudbonosne čudoredne odluke, u kojima je angažirana čitava njihova ličnost. Tačnog i pouzdanog mjerila za to nemamo, a i kad bismo ga imali, ljudsko oko ne siže tako duboko u nutrinu čovjekovu da bi ga moglo sa sigurnošću primijeniti. To je tajna pridržana Bogu. Naše statistike o teistima, odnosno ateistima ostat će uvijek posve nepouzdanae.

#### 4. PRAVI PROTIVNIK

Kako bi, prema tome, izgledao pravi ateizam i gde ga možemo naći? Češće se — kao bitna razlika — između starog poganstva, s kojim je bilo suočeno prvo kršćanstvo, i današnjeg poganstva, s kojim se Crkva susreće, ističe: Staro je poganstvo u srži svojoj ipak bilo religiozno; imalo je osjećaj za nešto, što ga nadilazi; za tajnovito, sveto, božansko; u njem je živjela i djelovala težnja za božanskim, ma da je mnogostruko bila iskrivljena i iznakažena. Današnje poganstvo naprotiv je u samoj srži svojoj areligiozno, a često i antireligiozno. Ne bori se ono samo protiv raznih stranih i nepoćudnih bogova, protiv ove ili one objavljene religije, ono je protivno ideji božanstva kao takvoga. Ono je radikalno odbacivanje svega nadljudskoga i nadzemaljskoga; svega transcendentnoga i božanskoga. Zato naviješta rat ne samo ovoj ili onoj religiji, nego religioznosti uopće. — To svakako vrijedi kada se radi o pravom i potpunom ateizmu, kada se on pojavljuje u zreloj i dosljednoj formi. Izvrsno

ga je ocrtao Sartre u brošuri: »L'existentialisme est un humanisme«<sup>31</sup> pokazujući ujedno razliku između dotadašnjeg humanističko-masonskog laicizma i ateizma, i novog, koji se pojavljuje s Nietzscheom i egzistencijalizmom: »Kada su francuski profesori godina 1880. pokušavali izgraditi neku laičku etiku, govorili su otprilike ovako: Bog je nepotrebna i skupa pretpostavka; mi je zbacujemo. No ipak, hoćemo li da postoji neki moral, neko društvo, neki, kako tako uređeni svijet, potrebno je da neke vrednote uzmemo posve ozbiljno i da nam vrijede kao apriorne (odn. nužne, univerzalne, apsolutne!). Treba da apriori bude obavezno: biti pošten, ne lagati, ne tući svoje žene, rađati djecu i sl... Valja nam se, dakle, malo potruditi da pokažemo kako te vrednote unatoč toga postoje, zapisane negdje u nebesima razumnosti, iako Boga nema. Drugim riječima — i prema tome, mislim, da ide sve, što u Francuskoj zovemo radikalizam, ništa se ne će promijeniti, ako Boga nema. Opet ćemo naći ista načela poštenja, napretka, humanizma, a Bog će ostati pretpostavka, koja se preživjela i koja će polagano sama od sebe umrijeti... Egzistencijalizam, naprotiv, misli da je vrlo nezgodno što Boga nema, jer s Njim nestaje svake mogućnosti naći bilo kakve vrednote u nebesima, ne može tamo biti neko dobro a priori kad nema neizmjerne i savršene svijesti, koja bi ga mislila; nigdje nije zapisano, da dobro postoji; da treba biti pošten; da ne valja lagati, upravo, jer se krećemo na ravnini, gdje postoje samo ljudi. Dostojevski je napisao: kada Bog ne bi postojao, sve bi bilo dopušteno. To je polazna tačka egzistencijalizma. Istina je, ako Boga nema, sve je dopušteno... pred sobom ne vidimo niti vrednota niti zapovijedi, koje bi mogle biti pravilo našem ponašanju... Ostajemo sami i bez opravdanja.«

Dublje je srž pravoga ateizma zahvatio Maritain u raspravi: Smisac suvremenog ateizma: Zamislite, veli on, čovjeka, koji u času svog dozrijevanja i kritičkoga ispitivanja dosadašnjeg toka svog života, prelaz iz mladost u muževnost poistovjetuje sa odbijanjem ne samo dječje poslušnosti nego svake podložnosti uopće. On dolazi do toga, da odbijanje svakog transcendentnog zakona smatra činom moralne zrelosti i emancipacije. On odlučuje problemu dobra i zla pristupiti u totalno i apsolutno slobodnom iskustvu, u kojem je svaki posljednji cilj ili zakon odozgo, energično i zauvijek odstranjen... To je tačka, gdje počinje apsolutni ateizam, u tom slobodnom etičkom samoopredjeljenju, koje se odnosi na najosnovnije vrednote bivstva i života. To znači nepristajanje uz transcendentnoga Boga; izbacivanje Boga iz carstva svog osobnog života i misaonosti; štoviše objava rata Njemu. Apsolutni ateizam je više nego jednostavno odsustvo vjere u Boga; on je odbijanje Boga i izazov Bogu. Apsolutni ateist mora po nutarnjoj dijalektici uništiti u sebi svako uskrsavanje onoga što je jednom pokopao. Kadgod se posve prirodno pojavi ideja o posljednjem cilju ili isto tako posve prirodna ideja o apsolutnim vrednotama i bezuvjetnim pravilima ljudskog djelovanja; bilo kakva metafizička uznemirenost ili tjeskobnost — u takvim će trenucima apsolutni ateist u sebi otkriti tragove transcendentnosti, koje još nije uspio iskorijeniti; mora će ustanoviti do kojega stupnja se u njemu razvila dijalektika ateizma. Jednako transcendentnost je nešto, čega se on mora riješiti, i s čim on mora dokrađiti, zauvijek i potpuno. Bog je stalna opasnost za njega. Nije to pitanje jednostavnog zaboravljanja Boga u praksi, već je to pitanje potpunog angažiranja sama sebe u borbi i odbijanju. Apsolutni ateist se mora prije svega boriti protiv Boga svuda, bez prestanka i bez odmora; on mora

<sup>31</sup> Paris 1953.

promijeniti sve u sebi i oko sebe u svijetu na temelju svog antiteističkog stava...«

Taj ateizam nastupa kao gordi, revolucionarni prekid sa svim što je polovično; što pravi kompromise u vezi s autonomijom čovjeka; sa svakom neodlučnošću i plašljivošću, koja se ne usuđuje ići do kraja i povući zadnje konzekvencije; on je zahtjev za totalnom emancipacijom i totalnom neovisnošću. Ne odbacuje on samo čudoredni zakon, brišući granice dobra i zla; to razlikovanje čudoredno dobrog ili čudoredno zla, veli Nietzsche, »imat će jednom baš toliko značenja, koliko već danas ima pitanje, da li je Sunce muškoga ili ženskoga roda.<sup>32</sup> On odbija svaku apsolutnu vrednotu, kojoj bi naš život i djelovanje moralo biti podvrgnuto, pa i samu ideju Istine. Nietzsche je posve dosljedan kada veli: Carstvo Istine, mi smo ga dokinuli; ništa nije istina. — Šta je ideja Istine drugoga, negoli sjena mrtvoga Boga. — Zašto laž ne bi bila nešto božanskoga! — Kao što je dakako s druge strane dosljedan Lacordaire kada s propovjedaonice Notre-Dame dovikuje: Tko se poziva na ideju Istine i Pravde, poziva se na Boga.

Neki junaci Dostojevskijevih romana, Nietzsche i njegovi sljedbenici, Sartre i poganski egzistencijalizam uopće, zastupaju i u teoriji i u praksi taj oblik ateizma. Znači li on nešto protiv našeg etnološkog dokaza? Ništa. Kad smo počeli sa vješticama u Shakespeareovom Machbethu govoriti: Laž je istina, istina je laž; dobro je zlo, i zlo je dobro, onda je znak da se nalazimo u ludnici, a ne više u komunikaciji s trijeznim i misaonim ljudima. Tu prestaje svaki pametni razgovor, ostaje samo besmisleno, neodgovorno brbljanje i luđačko nadvikivanje. U općem i posvemašnjem brodolomu, gdje se u sveopćem skepticizmu gubi i tone svako uvjerenje i svaka sigurnost, sigurnost o vlastitoj opstojnosti i o vlastitoj misli, u tom sveopćem potopu mora, dakako, iščeznuti i potonuti i uvjerenje o Božjoj opstojnosti. No dobro primjećuje Mounier: »Nešto nam u nama govori, da je besmisleno, da bi sve bilo besmisleno; i povrh, da teza o apsurdnosti svijeta ne može biti zaključak nekog istraživanja nego izražaj određenog voljnog stava, što ga nismo zauzeli manje promišljeno od onoga, koji se stavio na stranu razuma.<sup>33</sup> — S područja spoznaje mi smo prešli na područje slobodne volje. Svijesnim, slobodnim činom, razumno biće odbacuje misterij i transcendentnost Bitka i prihvaća aspurd; odvraća se od onoga, što jest (odn. od onoga koje Jest!) i baca se u mrak ništavila, bira filozofiju nihilizma.

## 5. SLOBODNO OPREDJELJENJE — A NE LOGIČKI ZAKLJUČAK

Uloga slobodne volje u prihvaćanju ateizma posve je očita kod Nietzschea, kao i kod Dostojevskijevih junaka. Odbojnost prema kršćanstvu i prema svakoj vjeri u Boga, veli De Lubac, kod Nietzschea se javlja vrlo rano, kao neki izvorni, instinktivni osjećaj. Nietzsche sam u svom *Ecce Homo* veli: Ja ateizam nipošto ne poznajem kao neki rezultat (istraživanja!), još manje kao neki događaj. Kod mene je on razumljiv iz instinkta. »Bog je mrtav« te riječi nisu kod Nietzschea samo neka objektivna konstatacija, kakva tužaljka ili sarkazam. One znače životni izbor (une option!) »Sada protiv kršćanstva odlučuje naš ukus, ne više naši razlozi.«<sup>34</sup> Njegov ateizam prema tome nije toliko neki spoznajni rezultat nego neki izbor, neka životna odluka, neki go-

<sup>32</sup> Morgenröte. — Nietzsche: Werke, Kröner, Stuttgart 1939. I. p. 267.

<sup>33</sup> Mounier: Introduction aux Existentialismes. Paris — 1947. — p. 40.

<sup>34</sup> Cfr De Lubac: Le drame de l'humanisme athée p. 40.

tovi, izvršeni čin, tako mračan i tako brutalan kao ubojstvo. Nietzsche osjeća kako nije svako sposoban za taj čin, za to se traži junaštva i heroizma. Ma da mu je otpor protiv Boga nekako instinktivan, ipak je ateizam i za Nietzsche samo s mukom osvojena tekovina, koju uvijek budno i ljubomorno treba čuvati. — Kod Sartra taj voljni elemenat snažno dolazi do izražaja u poznatoj luciferskoj sceni u Muhama: »Oreste: Ti si kralj bogova, Jupitre, kralj kamenja i zvijezda, kralj valova morskinih. Ali ti nisi kralj ljudi. — Jupiter: Što! Ja nisam tvoj kralj, besramna ličinko! Ta tko te je stvorio? — Oreste: Ti. Ali me nisi smio stvoriti slobodna. — Jupiter: Dao sam ti slobodu da mi služiš. — Oreste: Možda. Ali se ta sloboda okrenula protiv tebe; i tu mi ne možemo ništa; ni jedan ni drugi... Ja nisam ni gospodar, ni rob, Jupitre! Ja sam moja sloboda! Jedva si me stvorio, i već sam ti prestao pripadati. (Les mouches) Sartre očito shvaća slobodu kao i Nietzsche: Bez obzira na bilo koji viši zakon u potpuno slobodnom iskustvu oblikovati svoj ljudski život. Ni kod njega za ateizam nisu mjerodavni logički razlozi. Na zadnjim stranicama brošure: *L'existentialisme est un humanisme*, on izričito veli: Egzistencijalizam nije toliko ateizam u smislu nekog neumornog dokazivanja da Bog ne opstoji. On naprotiv izjavljuje: i kad bi Bog egzistirao, to na stvari ne bi ništa promijenilo. U istom duhu je D. Kerler pisao Scheleru: »I kad bi se matematički moglo dokazati da Bog opstoji, ja ne ću da on opstoji, jer bi me ograničavao u mojoj veličini.« To je tzv. postulatozni ateizam, kojeg je M. Scheler smatrao bitnom karakteristikom modernoga čovjeka,<sup>35</sup> a G. Marcel ga naziva antiteizmom. Kod drugih modernih mislilaca taj ateizam ne dolazi do izražaja tako otvoreno, brutalno i strastveno, ali ga ipak otkrivamo utkani u same početke i temelje svega filozofiranja i teženja. Heidegger sam smatra da filozof nikad ne počinje filozofirati, da tobože otkrije svoju filozofiju, nego zato ča je verificira, da pokaže njezinu ispravnost. Na početku i u samom korijenu te filozofije krije se već jedan nacrt a priori, jedna prvotna i osnovna intuicija, jedan već određeni stav prema stvarnosti, jedna početna odluka: gledati opstojnost kao nešto nemoguće, nepodnosivo (inexorable!). Vrstan poznavalac Heideggerove filozofije A. de Waelhens bi mogao imati pravo kad veli: »On vidi, da se silovitost nijekanja kod Nietzschea isprevrća u potvrdu, a on bi htio biti onaj, čiji »n« nikako ne svjedoči za »d« a«. Ne može se jednu od ideje Boga radikalno oslobođenu misao opravdati nijekanjem te ideje. To bi trebalo izvesti bez i najmanjeg odnosa na ideju Boga. Nekoj filozofiji bi tek onda uspjelo zbaciti jaram božanskoga, kada, i samo kada bi joj uspjelo krug filozofskih problema zatvoriti, bez ikakvog obzira na teističku hipotezu. To je — barem u svojim najbitnijim crtama — po našem mišljenju, najdublji i zadnji smisao Heideggerovog egzistencijalizma. Njegov uspjeh bi — kako Heidegger to jednom daje razumjeti — bio kao neka vrsta dokaza da uopće ne postoji filozofski problem Boga...<sup>36</sup> S tim se slaže i Grevillot: »Heidegger, qui passe généralement pour athée, bien qu'il n'ait pas fait profession expresse d'athéisme, parce qu'il a jusq' à présent développé sa philosophie en dehors de toute référence à Dieu.<sup>37</sup> — Nešto slično vrijedi i za filozofiju — u svibnju prošle godine nenadano preminulog Merleau-Pontya, koji je u Collège de France naslijedio Bergsona i Lavellea. »Il n'est pas parti d'une négation formelle, d'un antithéisme, mais il n' a pas voulu risquer la

<sup>35</sup> Cfr. De Lubac 1. c. p. 55.

<sup>36</sup> Cfr. De Lubac 1. c., p. 339. no 123.

<sup>37</sup> Grevillot: *Les grands courants de la Pensée contemporaine*, Paris, 1947. — p. 15.

proie pour l'ombre, il a craint de troquer l'homme en échange de Dieu... Il n'érige pas sa philosophie contre la foi, mais strictement sans elle, en marge, dans une rigoureuse autarcie. C'est ce qui rend son athéisme, indemme de pathétique et exempt d'emphase prométhéenne, difficilement perméable à une opologétique du »coeur inquiet«.<sup>38</sup> Ovaj već u početku određeni stav prema stvarnosti, taj voljni faktor, koji se infiltrira i neprimjetljivo dirigira i spekulativnu misao, te u prividno posve objektivne filozofske sisteme unosi subjektivni koeficijent, dobro ističe Maritain u pogledu raznih idealističkih sistema: »Ono, što idealizam ne će da prihvati jest asceza (samoodricanje!) vlastita stvorenoj misli (t. j. priznanje da ona nije suvereni stvaralac svoga objekta, nego da je objekt za nju normativan i da mu se u mišljenju mora podložiti!). -- I stvarno u idealizmu je na djelu jedna tamna i snažna teleološka motivacija, pod utjecajem koje on nesvjesno djeluje, varajući tako u igri na vlastitu štetu. Njemu je prije svega važno, da ne bude doveden do jednog izvjesnog cilja; da izbjegne jedan određeni konačni zaključak. Ako on od početka s toliko brige i pažnje odbija predmete i njihovu izvanmisaonu stvarnost, koja bi bila normativna za našu misao, to je zato, što neki tajni instinkt u nama, tim snažnije, što si ga ne usuđujemo priznati, nikako ne će, da se konačno nađemo pred jednom najvišom transcendentnom stvarnošću, pred jednom neizmjernom osobnošću, pred kojom je otkriveno svako srce, i kojoj se naša misao mora pokloniti. Utvrde i tvrđave idealističke filozofije nam se tako ukazuju kao velike zaštitne naprave protiv Božje osobnosti.«<sup>39</sup> Ako to vrijedi za izrazite mislioe, koji se prividno daju voditi isključivo logičkim motivima, koliko više će za pretežno praktički orijentirane današnje ateiste vrijediti riječi Maritainove: »Kako se apsolutni ateizam rađa u čovječjem umu?... Čovjek ne postaje apsolutnim ateistom radi nekih racionalnih i spekulativnih istraživanja o problemu Boga, što ih je izvršio. On uzima, nesumnjivo, u obzir negativne zaključke, do kojih je u tom pitanju došla u svojim najradikalnijim oblicima racionalistička i pozitivistička filozofija: on također nikako ne... zanemaruje staru dragu, otrcanu tvrdnju, da nas je znanstveno tumačenje svijeta čisto i jednostavno riješilo Božje opstojnosti. Ali sve je to samo sredstvo vlastite samoobrane, koje dolazi tek na drugom mjestu, a ne prvi odlučni i pokretački motiv. Taj ateizam nije podvrgao te takozvane filozofske argumente niti tu staru besmisleni banalnost bilo kakvom kritičkom ispitivanju. On ih prima kao gotove stvari. On vjeruje u njih. A zašto? Jer je izvršio unutarnji izbor, u kojem je zahvaćena cijela njegova ličnost. Ja mislim da apsolutni ateizam počinje osnovnim činom moralnoga izbora, slobodnim i odlučnim opredjeljenjem.« (Maritain: Smisao suvremenog ateizma). Zato je taj ateizam također dogmatski. Nešto, što je definitivno utvrđeno, i o čem se više ne raspravlja; nego što kao čvrsta i nepomična stijenjena može biti temelj nove budućnosti.

Nije odbijanje i odbacivanje Boga kod svih ateista jednako svjesno i promišljeno; niti prekid s Bogom jednako odlučan i radikaln. Kod jednih se taj prekid zbiva refleksno, potpuno budno i prisebno, s luciferskom lucidnošću i gordošću, te poprima tragičnu veličinu. Kod drugih se uvlači neprimjetljivo, dozrijeva polagano, bez većeg razračunavanja, jačih trzaja i težih borbi. Oni su nikli i rasli u takvom ambijentu, udisali neprestano takvu atmosferu, zahvatila ih je takova struja, tome su nagingjali po svojoj psihičkoj strukturi,

<sup>38</sup> X. Tilliette: Merleau-Ponty ou la mesure de l'Homme u Archives de Philosophie, Juillet-Décembre 1961.

<sup>39</sup> Maritain: Les degrés du savoir, Paris 1932. p. 211.

takovo je rješenje odgovaralo njihovim skrovitim težnjama. Već spominjani glasoviti francuski pisac A. Camus, unatoč svoje prirodne plemenitosti i dubokih kršćanskih aspiracija, kojima odišu njegova najveća djela, ostaje ateista do svoje tragične smrti. Čitavom svojom pjesničkom prirodom i estetskim smislom od početka srastao sa zemljom, uronjen u ovozemnu tjelesnu sreću, on poznaje samo ono, što osjetno doživljava, dok mu sve transcendentno ostaje tuđe. Vjera u Boga i posmrtni život već su mu zato antipatični, jer mu se čini da bi tako izgubio svoju čar i vrijednost ovaj život sa svojim radostima. Zato se problemom Boga uopće nikada nije ozbiljno pozabavio; njegov duševni horizont počiva zatvoren u osjetno; osnovni ton njegovog umjetničkog doživljavanja nesamo da Boga ne traži, nego ga nekako isključuje. U koliko se Camus tu i tamo pokušava objektivno i ozbiljno pozabaviti problemom Boga, osjeća se, da je njegovo traženje nošeno željom, da Boga ne bude. U jednom predavanju katoličkim omladincima Camus otvoreno priznaje: »Ja ne polazim sa stanovišta da je kršćanska istina iluzija. Ja u to naprosto nikad nisam ulazio.« »Ta fraza«, veli Moeller, od kojega uzimamo ove podatke, »surovom otvorenosti izražava duševno stanje milijuna ljudi; njihov je ateizam nešto samo po sebi razumljivoga; oni si uopće nikada nisu postavili problema.«<sup>40</sup> Treba pravilno shvatiti, zašto je njihov ateizam nešto samo po sebi razumljivoga, i zašto si oni nisu nikada postavili problema? Naprosto zato, jer ga nisu htjeli postaviti, jer je taj problem od početka za njih definitivno riješen. Zato za dublje ulaženje u problem nisu nalazili vremena; zato su mu se više manje svijesno i spretno uklanjali. I tamo, gdje se problem posve prirodno postavljao, gdje se nekom nuždom nametao, oni su našli izgovora i načina, da ga zaobiđu i da mu se uklone. Od početka je Bog netko, s kim se ne žele susresti i kome ne žele pogledati otvoreno u oči. Mnogima — osobito u današnjim prilikama — tako uspije, da prođu čitav život, dođu do smrti, a da problemu Boga nisu otvorili vrata svog srca. Čim bi se on neopažen približio i pokucao diskretno na njihova vrata, oni bi se malo uznemirili, uplašeni, nervozno požurili da nepoželjnog gosta otrave već s praga svoje kuće. Zato Moeller, koji inače s velikom dobrohotnošću analizira Camusova djela, veli: što me uznemiruje jest ovaj *simplizam* misli. Ostajati jednostavno kod racionalističkog senzualizma, prelazeći preko misli Blondelove, Berggsone, Marcelove i tolikih drugih, to je za me neshvatljivo. Poistovjećivati »nadu« i »rezignaciju«; rezignaciju »proglasiti« kukavičlukom« to znači jednom misaonom ekshibicijom pobrkati sve perspektive i prikazati kao argumenat ono, što nije nego opcija, izbor. Najteže je što se taj izbor odnosi na bitno: odbijanje Boga. Taj izbor je učinjen od početka, prije nego će Camusa obuzeti misao o apsurdnosti života, ili ga opsjedati misao na smrt nevinih. I kad bi svijet bio raj, Camus se ne bi okrenuo k Bogu. — Osvrćući se prigodom njegove tragične smrti na njegov lik, Jean Guilton piše: »Kada Camus govori o stvarima vjere, on poprima nešto krutoga. Čini mi se da govori kao jedna osoba u »Opsjednutima«: Ja moram čvrsto vjerovati da ne vjerujem«. Značajno: ima dakle u naše doba duhova, za koje ne vjerovati znači jedan oblik vjere. Oni čvrsto vjeruju, da ne vjeruju i ne će da od toga odustanu, ali su daleko od toga, da bi za to naveli svoje razloge.«<sup>41</sup> U svom »Le Mythe de Sisyphe« Camus sam priznaje, da se tu radi o nekoj »tvrdoglavosti«, »upornom ostajanju kod svoga«, »zagriženosti«. A na što se ta zagriženost odnosi, kazuje nam ova fraza: »Prije je problem

<sup>40</sup> Ch. Moeller: Litterature du XX. siècle et christianisme. I. p. 36.

<sup>41</sup> L'ami du clergé 5/V. 1960. p. 273.

bio: znati, da li život mora imati neki smisao da bi bilo vrijedno živjeti. Ovdje naprotiv postaje jasno da će život biti to vredniji, što manje bude imao smisla.<sup>42</sup>

## 6. ČUDOREDNI PAD

Kudikamo češće negoli iz neke luciferske oholosti, iz neke neobuzdane težnje za potpunom, božanskom neovisnošću, češće, također, negoli iz neke već od početka areligiozne atmosfere i posvemašnje ovozemske orijentiranosti; ili iz neke afektivne indispozicije, instinktivne antipatije, koju je pojedinac tokom čitavog uzgoja poput majčina mlijeka iz svoje kulturne sredine upijao, odbijanje i odbacivanje Boga proizlazi iz čudoredne nemoći i slabosti; ono je prirodna posljedica, imanentna kazna za sramotna izdajstva na području savjesti i moralnoga zakona. Kao utjelovljeni duh i razumna životinja, čovjek svemu tjelesnomu u sebi i oko sebe treba da utisne pečat duha; tjelesnim nagonima i požudi treba da nametne zakon duha. Zataji li duh i ne podvrgne životinjsko svojim ciljevima, ne digne li tijelo u svoje visine, tijelo povlači duh u svoje nizine, tjelesne ga želje zarobljuju. Mjesto da se tjelesno i životinjsko spiritualizira, duh se materijalizira. To je neizbježiva posljedica substancijalnog jedinstva tijela i duha u čovjeku, kako ga naučava skolastička filozofija. Takvo palo ljudsko biće gubi uopće sposobnost za percepciju duhovne stvarnosti, a gubi i svaki tek i želju za duhovnim. Ono mu pomalo postaje ne samo tuđe nego i nepoćudno i odbojno. Osobni Bog, taj uzvišeni izvor i uvijek budni čuvar moralnoga zakona, nad takovim životima lebdi kao vječita prijetnja i neizbježiva osuda, koje se čitavo biće instinktivno pokušava otresti. U čudorednom padu, u tom nutarnjem krvarenju i raspadanju ljudskoga bića, u izopačenosti ljudskoga srca samo sv. Pismo gleda najčešći uzrok nevjere. »... u dušu, koja misli zlo, ne uvraća se mudrost; u tijelu, što se predaje grijehu, nikada ne uzima stana.« Ta misao knjige Mudrosti (I 4) provlači se kroz čitavo Sv. Pismo St. Zavjeta, snažno je naglašena u Ivanovom evanđelju i u poslanicama sv. Pavla: »Tjelesni čovjek ne prima ono što dolazi od Duha Božjega, jer je za nj ludost. On to ne može ni upoznati, jer se to mora na duhovan način prosuđivati.« (I Kor 2 14). Značajno je da se u toj stvari sa Sv. Pismom slažu i najplemenitiji poganski mislioci: Plutarh, Plato, Cicero, Seneka, i dr. »Tko je nepravedan, veli Plato (Rep. 2. 352,.) uvijek je neprijatelj Bogu; pravednik se lako s njim snalazi.« »Mentiuntur qui dicunt se non sentire esse Deum, nam etsi tibi affirmant interdium, noctu tamen et soli dubitant,« potvrđuje Seneca (De ira 1. 1.) Od kršćanskih mislilaca najčešće i naj snažnije će na temelju vlastitog životnog iskustva tu misao ponavljati sv. Augustin. Svijet ne bi bio nevjeran, da nije nečist, tvrdi Augustin, a istu misao rado ponavljaju i drugi sveti Oci.

Od novijih mogli bismo počevši s Baconom Verulamskim, Leibnitzom, La Bruyèrom, preko Francois Coppéa, Jörgensena, Bourgeta nanizati brojna svjedočanstva, koja se slažu s onim što je u svom djelu Život sv. Augustina zapisao obraćenik *L. Bertrand*: »Povijest sv. Augustina opetuje se u svakom od nas: gubitak vjere zbiva se uvijek istodobno s buđenjem tijela. Nije razum, koji mladića u dozrijevanju odvraća od Boga nego tjelesna požuda. Nevjera treba samo da pruži opravdanje za novi život, koji je počeo provoditi.«<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Le Mythe de Sisyphe p. 76. — cfr. Moeller 1. c.

<sup>43</sup> Cfr. Lelotte: 1. c. I. 24

U novije vrijeme neki pisci osobito u životnoj drami francuskog romanopisca Andre Gidea, s njegovom seksualnom nastranošću, gledaju potresni primjer ljudskoga bića, koje je u početku tako osjetljivo za duhovne i evanđeoske vrednote, tako duboko religiozno, a onda — poraženo na ćudorednom polju pada postepeno sve dublje pod jaram tjelesnosti; udaljuje se sve više od duhovnoga svijeta, gubi konačno svaku vjeru, pa i vjeru u Boga, te konačno — prividno barem — smireno i vedro umire u svom ateizmu.

Nije zato bez razloga što mnogi kršćanski pisci postavljaju pitanje iskrenosti i poštenja, a s tim i moralne odgovornosti i krivnje kod pravih ateista. Nema ništa tako zagonetnoga u našem nutarnjem životu kao pojava zasljepljenosti i duhovne sljepoće: kako se nekad posve vedro i čisto duševno obzorje neopazice zamrača, kako odjednom nismo više kadri vidjeti, što nam je nekad bilo tako jasno; kako sami sebe počnemo obmanjivati i uspavljivati kojekakvim prividnim, na brzinu i površno prikupljenim razlozima; kako malo pomalo počinjemo vjerovati svojim vlastitim lažima, pa se tako uljuljamo u neki prividni mir i sigurnost, ma da negdje duboko na dnu svijesti sve jednako osjećamo da sva naša duhovna konstrukcija počiva na labavim temeljima; da je sva naša nutrina patvorena i neautentična, da stalno živimo u neistini i vrludamo po mraku. Ne može te zamršene labirinte ljudske psihe proniknuti ljudsko oko, niti tog čvora razmrsiti ljudska ruka. Samo prodorno i sveznajuće Božje oko može sve staviti na svoje pravo mjesto. — Vjera u Boga toliko je potrebna da čovjek uzmogne živjeti kao čovjek; toliko je po život čovjeka kobno ne poznavati Boga, konačnog cilja ljudskog putovanja, da se kršćanskim misliocima čini teško spojivo s dobrotivom Božjom Providnošću, da bi odrasli čovjek mogao dulje vremena i možda do konca života bez vlastite krivnje — tj. bez da je pri tom njegova sloboda i zla volja odigrala odlučnu ulogu — ostati u nepoznavanju Boga. Pogotovo im se — u skladu sa Sv. Pismom i s crkvenom naukom — čini nemoguće da bi netko, koji je vjeru posjedovao, mogao tu vjeru bez vlastite teške krivnje izgubiti. Ako ta nauka općenito i vrijedi, u pojedinačnom slučaju i posve konkretnim okolnostima uvijek stojimo pred tajnom, koja je jedino Bogu otkrivena, dok za nas vrijedi ona: nolite ante tempus iudicare. Nama je važno da utvrdimo: bilo da se radi o grijehu oholosti ili o grijehu tjelesne požude, ateisti, kod kojih je zla volja imala odlučni utjecaj i skrenula spontani i prirodni razvitak njihove misli na stramputicu bezboštva, nikako ne mogu oslabiti tvrdnje da je jednodušno uvjerenje ljudskoga roda o opstojnosti nekog višeg nevidljivog bića prirodni i autentični izražaj naše razumne naravi.

Kard. Billot je u svoje vrijeme u vrlo zapaženim člancima u *Etudes* (1920—24) iznio smionu teoriju, prema kojoj bi dobar dio današnjih ateista među obrazovanima u nekim zapadnim zemljama (kao što je npr. Francuska) bio bez prave moralne krivnje, nemoćne nedužne žrtve jedne potpuno laicizirane društvene sredine i laičke škole. Ti su ljudi po godinama odrasli, zreli, na raznim područjima života stručno spremni, ali u moralnom i religioznom pogledu su ostali nerazvijeni, zakržljali, neodgovorna djeca, pa ih na drugom svijetu i čeka slična sudbina kao preminulu nekrštenu djecu. Ta je teorija u vezi s mnijenjem tog uglednog teologa, da ne može biti prave moralne obaveze i ćudoredne odgovornosti gdje nema izričite i dostatno jasne spoznaje Boga zakonodavca. — Istina u povijesti filozofije upravo je obeshrabrujuće koliko su i najveći mislioci djeca svojega vremena; koliko se njihova filozofska problematika postavlja u okviru određene povijesne epohe; pod utjecajem duhovnih struja, koje su baš onda bile u zraku; koliko i inače najsamoo-



staljniji i najoriginalniji od njih neprimjetno umuju i do svojih rješenja dolaze pod utjecajem općeg duha vremena. Obeshrabrujuće je kako se neke tako očite, gotovo monstrozne zablude kroz stoljeća znadu uvriježiti i u carstvu refleksne, filozofske misli; zarobljavati inače tako bistre i jake duhove; i kako ih se ljudska misao samo vrlo polako i vrlo teško otresa i oslobađa. Mislimo na Kantov agnosticizam; na empirizam i senzualizam moderne psihologije; na aktualizam i psihički determinizam, kojemu unatoč nutarnjega iskustva i neposredne očevidnosti pod utjecajem vladajućih teorija i inače ozbiljni i jaki pisci podliježu. Kao da se tim duhovnim zarazama i bolestima lakše i brže podliježe, i teže ih se i sporije nadvladava negoli tjelesne. Duh je vremena kao neki nevidljivi i neopipljivi fluid, što ga neprestano upijamo, neopazice asimiliramo, te pomalo postaje sastavni dio naše duhovne konstitucije, pa ga i ne osjećamo kao nešto anormalnoga ili čak bolesnoga. Unatoč toga bismo se pridružili onima, koji teorije kardinalove o tom pogledu smatraju presmionim. Već stoga, što se ne možemo složiti s mnijenjem da ne može biti prave moralne obveze, gdje nema izričite i jasne spoznaje Boga. Sva je zapadna kultura toliko prožeta i obilježena kršćanstvom da obrazovan Evropljanin na svim kulturnim područjima gotovo na svakom koraku nagazi na jasne tragove religioznoga duha. Teško je shvatljivo da anima naturaliter christiana, ako je još iole prirodno zdrava, ne bi na to reagirala; da se u njoj ne bi probudio neki metafizički nemir; neka nesigurnost; da ne bi u duši iskrsnula neka pitanja o smislu i vrijednosti života i kulturnoga stvaranja; da pojedinac ne bi osjetio i potrebu i dužnost, da na ta pitanja potraži odgovor. Ispovijesti modernih konvertita svjedoče nam da današnji obrazovani čovjek, i onda kad je uzrastao daleko od utjecaja Crkve, kada se stalno kreće u posve laiciziranoj i poganskoj sredini, ni izdaleka nije miran i siguran, kako prividno izgleda. Barem na mahove i u privilegiranim okolnostima taj metafizički nemir — kao vatra pod pepelom zapretana — snažno proplamsa: kod nenadane smrti najbližih, kod otvorena groba prijatelja, kod velikih prirodnih ili društvenih katastrofa. Zato je Maks Scheler nakon prvog svjetskog rata pisao: *Der Krieg hat eine erkenntnisdisponierende Bedeutung für absolute Wirklichkeiten*. Koliko je u prelaženju, zaboravljanju i potiskivanju tih vječnih pitanja u pojedinačnom životu svijesno osobne odgovornosti i krivnje, nitko osim Vječne Istine ne zna; ali da ta odgovornost i krivnja općenito postoji, i da ona može biti teška i sudbonosna, to nitko ne će zaniijekati.

## 7. ZNACENJE DRUŠTVENOG FAKTORA

Lakše bismo od veće krivnje ispričali one prosječne, male ljude, bez veće duhovne kulture, kako ih nalazimo među proletarijatom u predgrađima i industrijskim četvrtima velikih gradova. Za svaki utjelovljeni duh napast osjetnoga, neposrednoga i sadašnjega je trajna. Uvijek smo u opasnosti da nas vidljivo i opipljivo zaokupi, omami i zarobi. Nevjerojatnim napretkom tehnike i razvitkom industrije materija kao da je razvila sve svoje sakrivene sile, sav svoj blistavi i varavi čar. Postala je za prosječni utjelovljeni duh gotovo neodoljivo zavodljiva; napose za djetinje duše, koje se po prvi puta s njom susreću. Naša se sela sve više razrjeđuju i pomalo će opustjeti. Negdašnji, jednostavni i priprosti život usred prirode i u neposrednom dodiru s njom postaje sve rjeđi. Mase su nagrnule u grad. Išćupane iz svoje prirodne sredine lišene podupornja, što ga redovito socijalni ambijent sela krhkom ljudskom biću pruža, one se kao svježi priliv i nanos staložuju po periferiji naših grado-

va. Tu su od početka povučene u vrevu života, stalno uronjene u velegradsku buku i žurbu; borba za opstanak i viši standard života stihijskom silom ih zahvaća; materija u svojim najzavodljivijim formama tako im se neodoljivo nameće da prosječni duh gotovo fatalno podliježe. U rijetkim slobodnim časovima — u koliko borba za život, dnevne brige, hitno rješavanje neposrednih praktičkih problema takve časove uopće ostavlja, — današnji se prosječni čovjek predaje čitanju novina, slušanju radija, gledanju televizije i bezbrojnim drugim oblicima razonode i zabave. Uglavnom on nikada ne dolazi k sebi, nikad ne uđe u se, nikada nema smirenosti i sabranosti bez koje nema prave misaone aktivnosti i duhovnoga života. Duševni mu je horizont sužen i zatvoren u osjetno; duh prenatrpan i prezasićen osjetnim dojmovima i doživljajima. Njegov se duh trajno nalazi izvan sebe, kao stranac i izgnanik in terra arida, in via et in aquosa; utamničeni materijalne stvarnosti. Bez neke natprosječne duhovne zrelosti i dubine, ili ako već, inače, po psihičkoj strukturi ne naginje na samoću i introverznost (zato i nije tako rijetko da među onima, koji danas još traže svećenika i crkvu, otkrijemo duševno bolesne!) takvom čovjeku, bez svake veće njegove krivnje, sve duhovno i nevidljivo postaje posve strano; on je nepristupačan i nesposoban za bilo kakvu religioznu problematiku. Smrt nastupa neprimjetljivo, bezbolno, bez jačih trzaja i grčeva; zbog nedostatka visinskog zraka; zbog štetnih i otrovnih sokova, što ih duša danomice upija; zbog neishranjenosti i duševne anemije. To je zajednički, gotovo bismo rekli normalni udes doseljenika sa sela; pojava koja je postala općenita. Francuz veli: Kada Bretonac dolazi u Paris, on kovčeg sa svojim religioznim potrebama i navikama ostavlja u kolodvorskoj garderobi. Tihi i nevidljivi svijet njegove vjere naprosto se izgubi u velegradskoj vrevi i buci i pada u zaborav. Ali ako se Bretonac slučajno nakon par godina iz Pariza vraća kući, on će u kolodvorskoj garderobi podići svoj kovčeg, njegove religiozne potrebe i navike opet će oživjeti. — Što da u tom pogledu rekemo za one stotine i hiljade besprizornih, koji kao divljake niču i rastu po zapuštenim gradskim četvrtima: bez oca, bez majke, bez ikakvog sredenog obiteljskog života i bez svakog uzgoja; prepušteni od najnježnije dobi štetnom i razornom utjecaju ulice, koja svaki moralni i religiozni osjećaj ubija prije nego se on uopće probudio.

U mnogim zemljama problem danas postaje još akutniji. Evo kako taj problem poznati skolastički autor postavlja u svojoj teodiciji: Pitanje je da li bi u jednoj za to naročito stvorenoj kulturnoj sredini, koja bi usto pozitivno i svijesno radila protiv prirodne težnje (za božanskim!), koja bi nastojala prokušanim metodama izbrisati svaki trag ideje Božje i religioznoga osjećaja, da li bi u takvoj sredini bilo moguće uzgojiti generacije pozitivnih i uvjerenih ateista, koji će sami postati borci i prozeliti bezboštva, a da oni za to ne snose nikakve krivnje. Te generacije ne bi izgubile vjere, koju uopće nikada nisu ni imale, koju štaviše nisu ni mogle imati. Da li bi te generacije pogadala anatema koju na bezbožnike baca Sv. Pismo i sv. Oci.<sup>44</sup>

Pustimo po strani pitanje da li i u kojem opsegu Božja Providnost može takova šta dopustiti. Zaustavimo se na psihološkom aspektu problema. Zamislimo naraštaj, kojemu je najranije djetinjstvo teklo u dječjim jaslicama i zabavištima; na to je planski slijedila u istom duhu izgrađena pučko-školska nastava; a onda srednja škola s đačkim domovima i internatima; s tim duhom diše i u istom pravcu surađuje sva kulturna sredina sa svim uzgojnim sred-

<sup>44</sup> Descogs: 1. c. II. 512.

stvima, koja modernoj državi stoje na raspolaganje. — Hoće li se za ovakvu generaciju problem Boga uopće ozbiljno još postavljati? A ukoliko se ideja Boga na duševnom obzorju pojedinca časovito i pojavi, ne će li ona kao nešto posve nerealno i davno već preživjelo, bez ikakvog većeg potresa i bez ikakve prave odgovornosti biti odstranjena? — Tko bi mogao reći u kojoj mjeri bi takvom dobro smišljenom i dosljedno provedenom uzgojnom sistemu moglo uspjeti da uguši i zatre i najdublje prirodne težnje razumne ljudske naravi, da prema riječima Dostojevskog: čovjeka suzi i napravi dvodimenzionalnim bićem. Sv. Toma u ovom obliku nije postavljao pitanje, ali postavlja slično pitanje u I. II. q. 94. a. 6.: *Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri, i odgovara: »... Quantum ergo ad illa principia communia lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali...«* U trenutku, gdje bi uspjeh izgledao potpun i trajan, religiozni osjećaj bi u bilo kojoj formi mogao nenadano provaliti i poput požara zahvatiti i u širinu i dubinu. Vodeći o tom računa, takvi će sistemi uvijek nastojati da silom prigušeni religiozni osjećaj nađe neki ventil u neopasnim surogatima prave vjere. Posve pouzdani odgovor na to pitanje moći će nam dati samo budućnost. U predviđanju te budućnosti ljudskoj znanosti izmiču dva ponajbitnija faktora: djelovanje Božje milosti i ljudska sloboda. Ali ni u kojem slučaju ovako — planski vršenim pritiskom na razvitak ljudske svijesti — stvoreno stanje ne bi govorilo protiv našeg etnološkog dokaza.

Čovjek je inkarnirani duh. Jer je d u h, — on se izdvaja i izdiže iznad sve vidljive prirode; kao duhovna monada on je otvoren Neizmjernosti i Vječnosti; može podržavati osobne odnose s Bogom i s Njim prijateljevati; ali se kao slobodno biće može Bogu i zatvoriti, od Njega se emancipirati i s Njim ratovati. Jer nije čisti, nego samo inkarnirani duh, u tom je razlog njegove »metafizičke nečistoće«, njegov bitak nije proziran, nego do izvjesne mjere zamračen; stoga je on vječni problem sam sebi; pun nerješivih zagonetki; pun paradoksa, koji su zbunjivali i od vremena do vremena u bijes tjerali velikoga Pascala. U njegovoj inkarniranosti je razlog da je on socijalno biće. Bez pravog životnog miljea, bez odgovarajućeg sudjelovanja socijalnog faktora to ljudsko biće niti može nastati, niti se kako treba razviti, niti dosegnuti svoje punine. Ne vrijedi to samo za njegovo tijelo nego jednako i za njegov duh. Povijest psihologije nam donosi nekoliko slučajeva gdje je ljudsko biće, od prvog početka istrgnuto iz ljudskog društva, raslo i razvijalo se u posve životinjskoj sredini. Posljedica je bila totalna i fizička i psihička, pogotovo intelektualna, moralna i religiozna zaostalost i zakržljalogost. (Insp. npr. slučajev, što ih donosi Dr Anton Trstenjak: *Človek v ravnotežju* str. 10. ssq.) — Da se ljudsko biće uzmogne intelektualno, moralno i religiozno normalno razviti, bezuvjetno je potrebno, sama narav ljudska to traži, da se nalazi u odgovarajućim društvenim prilikama i pod utjecajem povoljnih socijalnih faktora. Ako ti faktori zataje, pa na određenoj liniji ljudskog razvitka ne samo da ne vrše pozitivnog utjecaja, koji bi prirodno trebali vršiti, nego razvitak na toj liniji čak sprečavaju i nasilno zaustavljaju, posve je razumljivo i prirodno da će pojedinac u tom pravcu ostati nerazvijen i zakržljao. To vrijedi i za spoznaju Boga. Krivnja i odgovornost u tom slučaju, možda, i ne će biti na pojedincu, nego će biti u samom društvu, kolektivna odgovornost i kolektivni grijeh. Bez socijalnosti, koja proizlazi iz same naravi ljudske te život pojedinca čovjeka najrazličitijim odnosima navezuje na bližnjega; čini ovisnim i solidarnim s društvenom sredinom, usred koje se pojavljuje, ne bi nam bile shvatljive osnovne dogme kršćanstva: o istočnom grijehu i otkupljenju. Ovako nam

te dogme divno potvrđuju istinu, koju i sam razum može dokučiti, da čovječanstvo nije kakavgod skup ili zbroj pojedinaca nego prava zajednica, familija; istinsko jedinstvo i stvarna solidarnost; da ono kao zaokružena i jedinstvena cjelina zajedno pada i zajedno se diže; zajedno se Bogu približuje ili od Njega udaljuje, i da se — solidarno s cjelinom — dižu i padaju, Bogu približuju ili od Njega odalečuju, u nekoj izvjesnoj mjeri i pojedinci, u cjelinu ugrađeni i u njoj angažirani. Problem današnjega ateizma treba promatrati i rješavati u tom svijetlu. Ne možemo pojedinačno i odvojeno od cjeline procuđavati i prosuđivati njegov postanak, njegovu krivnju i odgovornost u pojedincu nego u duhu solidarnosti čitavog ljudskog društva u svom razvitku. Možda je moj bližnji ateist zato jer ja nisam bio pravi i potpuni teist; jer moje biće nije izarivalo Svijetlo, što ga je njegovo trebalo i s pravom od mene očekivalo, zato je ostao u mraku. I sam ne znam u kojoj mjeri odgovor na pitanje, da li će bliža budućnost čovječanstva biti teistička ili atistička, ovisi o mojoj slobodi, o plemenitosti i odvažnosti, kojom se čitavim svojim bićem pridružujem Crkvi, kada ona na Vatikanskom saboru u ime čitavog vjernog čovječanstva ispovijeda: Sancta catholica, apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum coeli et terrae... super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi posunt ineffalibiter excelsum.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> D 1782.