

RELIGIJA I »VANLOGIČKI« OBLIK MIŠLJENJA

Dr. Vilim Keilbach.

SUMMARIUM.

Die Bemühungen um die Lösung der Frage nach Sinn und Wesen der Religion stehen im Zeichen der Bipolarität von einseitig rationalem Denken, das namentlich durch die Aufstellung einer sogenannten Vernunftreligion zum Verneiner jeder Offenbarung wird, und einseitig theologischem Denken, wie es beispielsweise in der dialektischen Theologie zur Aufhebung aller natürlichen Aussagen über den Menschen der Naturordnung und dessen Religion führt. Echtes religionsphilosophisches Denken ist wesentlich vermittelndes Denken zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Philosophie und Theologie, und zwar als solches eindeutig bedingt und bestimmt durch den »homo naturaliter religiosus« in seiner Hörigkeit für eine mögliche Offenbarung Gottes nach freiem Ratschluss, selbst wenn in der Geschichte der Menschheit ein Schweigen Gottes festzustellen wäre. — Koeppens »Gnosis des Christentums« stellt ein dringendes Anliegen der jüngeren Theologengeneration zur Diskussion, bedauerlicherweise in einer Form, die nicht selten sauberes Denken vermissen lässt und infolgedessen die Sache wenig fördert. Dringend notwendig wäre eine nähere Klärung und Richtigestellung der Begriffe von theologischer Existenz, ausserlogischer Denkform, Symbolsprache, Dogma, dann die Heraushebung der Intuition in ihrer verschiedenartigen Gegenüberstellung zu anderen Denkweisen, vor allem aber die scharfe Trennung der Probleme um die Glaubensbegründung und um die spekulative Durchdringung des Dogmas. Vermutlich liessen sich dann die unglücklichen Formulierungen umgehen, durch die sich Koeppen in theologische Schwierigkeiten verstrickt und trotz aller Einschränkungsversuche zum Vatikanischen Konzil in Gegensatz bringt. — Anschliessend wird auf das berechtigte Anliegen der »Verkündigungstheologie« hingewiesen.

Filozofija religije kao razumsko opravdanje one naročite duhovne tvorbe, koju nazivamo religijom, nekako stoji u sredini između filozofije i teologije, između razuma i objave. U dugotrajnoj borbi oko njenog prava na opstanak unutar granica sistematskog znanja njena sudbina stoji u znaku filozofsko-teološkog »bipolariteta«. Racionalistički sistemi po svojim načelima dolaze do takvog shvaćanja religije, koje samo

po sebi prelazi u negaciju objave, a dosljedno i teologije. Tako-zvana dijalektička teologija, obratno, po osnovnoj tezi protestantizma o potpunoj pokvarenosti ljudske naravi poslije istočnog grijeha isključivo brani nadnaravni značaj religije, a svojom tvrdnjom o nespoznatljivosti moralnog dobra u čisto naravnom redu prelazi u negaciju svakog razumskog znanja o religiji. Promašeno je i jedno i drugo stanovište. Istina je u sredini, kako ćemo u slijedećem pokazati.

Čovjek može kauzalno misliti. To ga mišljenje vodi do spoznaje vlastite ograničenosti i nedostatnosti. Barem načelno na taj način nastaje pitanje o smislu zadnjih suvislosti bitka. Za filozofsko mišljenje uostalom nije odlučno, da li se svaki čovjek stvarno i bavi tim problemima, da bi pronašao smisao i vrijednost svog života. Važno je samo to, da u tom pravcu treba tražiti metodički postupak, kojim se na objektivno mjerodavan i pouzdan način može opravdati čovjekov bitak kao i svako kozmičko zbivanje obzirom na njihov zadnji razlog. To naročito vrijedi o spoznaji Boga uzročnim promatranjem svijeta. Sve ono, do čega se može doći iskustvom, najjedanput je čovjeku problematično, i to zato, jer se ono ne prikazuje mišljenju kao zatvoren krug, već obratno kao nešto što je bitno »otvoreno«, uvjetovano, ovisno. Ono uvijek traži nadopunu svog smisla po nečem, što je izvan njega. Kod takvog promatranja i razmišljanja najvažniju ulogu igra kauzalno mišljenje. Mišljenje naime nastoji, da vremenski utvrdi odvijanje svih tih različitih događaja, koji stoje u nekom međusobnom odnosu, a naročito nastoji, da pronade i razjasni njihove međusobne veze. Pri tome se pokazuje, da su takozvane uzročne veze najvažnije. No sad se čini, da i samo mišljenje prestaje biti kompetentno. S jedne se strane naime ukazuje potreba, da se za pronađeni uzrok traži novi uzrok, a s druge strane mišljenje očito ima tendenciju, da se zaustavi kod jednog zadnjeg uzroka. Ova se antinomija rješava time, što se priznaje egzistencija jednog najvišeg uzroka, koji ima razlog svog egzistiranja u samom sebi.

Ovaj zadnji uzrok kao pravrelo svakog bitka, kako kozmičkog zbivanja tako i svih osobnih bića, mora i sam biti o s o b n i nosilac bitka, to jest o s o b n i uzrok. Ovako stečeni pojmovi, nužni bitak i osobni bitak, od osnovnog su značenja

za filozofsko mišljenje. U njima, odnosno u njihovoj sintezi, imamo već pravi teistički pojam o Bogu, koji može poslužiti kao temelj jedne teističke filozofije religije. Znati za ovaj zadnji razlog svega bitka, koji nužno od sebe i po sebi egzistira i koji stoga ni pod kojim uvjetom ne može ne egzistirati, a koji je k tomu osobne naravi, to znanje dostaje čovjeku da spozna svoju obvezu, da stupi u odnos prema Bogu.

U ovom traženju Boga, koje se osniva na činjenici da je čovjek stvor Božji, vidimo u metafizičkom pogledu prvi početak religioznog odnosa. To nije traženje iz radoznalosti, koje je po svom »osobnom stavu« načelno indiferentno prema odgovoru, koje naime ili priznaje taj odgovor ili ga blazirano zabacuje. Ne, to je već neko poklonstveno pokoravanje, bezuvjetna pripravnost za priznavanje činjenica u onom smislu, u kojem se one prikazuju našoj spoznaji. Baš zato, jer je čovjek egzistencijalno ovisan o Bogu, jer ga svojstvenost njegove osobnosti obvezuje da stupi u odnos prema Bogu, zato i Božji odgovor za njega ima obvezatni značaj. Nije više čovjeku prepušteno, da na Božji odgovor reagira ili ne. Gdje čovjek nije spreman da se pokorava Božjoj odredbi, Božjoj volji, tamo uopće ne može biti govora o religiji. Ali se obratno ipak mora reći, da i u takvim slučajevima, u kojima čovjek načelno nije spreman da se pokorava Bogu, Božji odgovor može čovjeku biti jasan, a ta ga jasna spoznaja obvezuje.

Da će Bog na traženje čovjeka nekako odgovoriti, o tom možemo biti sigurni na osnovi Božje dobrote. Već ovaj stvoreni svijet nije ništa drugo, nego jedna manifestacija Božje dobrote, dar iz čiste dobrote. Stoga bi bilo protiv Božje dobrote, a utoliko i protiv Božje naravi, kad bi Bog čovjeka ostavio u trajnoj neizvjesnosti. Iz toga doduše ne slijedi, da bi se Bog morao u svakom slučaju objaviti, nego slijedi samo to, da Božja volja mora biti čovjeku u dovoljnoj mjeri spoznatljiva. Tu mjeru naravski ne možemo točno odrediti. Možda ćemo najzgodnije i najispravnije reći, da je Božja volja u toj mjeri spoznatljiva, koliko je to čovjeku potrebno, da može u opravdanoj nadi i sigurnosti očekivati ispunjavanje svojih bitnih ljudskih aspiracija. Inače ljudski život ne bi imao smisla. Time je ujedno rečeno, da naš Bog ne može biti »deistički« Bog, iako bismo možda imali samo naravnu spoznaju Boga i naravnu spoznaju

naših čudorednih dužnosti. I u pretpostavci, da nema pozitivne objave Božje, znali bismo za Božju dobrotu i pravednost, za njegovo sveznanje, za njegovu svemogućnost i mudrost. Ukratko, znali bismo za svoju dužnost da ljubimo Boga i da ispunimo svoje dužnosti prema njemu, a to bi značilo religioznost.

Kakav god bio Božji odgovor na ovo traženje čovjekovo, bitno je da se njime takoreći spušta određeni kompleks istina (dogme!) na čovjeka. To drugim riječima znači, da svaka religija mora biti normirana prema svom objektu, Bogu. Iz toga ujedno slijedi, da religijska zajednica s istinama, u koje vjeruje, ne može nikad biti potpuno izložena ljudskoj slobodi, nego da ljudska sloboda mora poštivati objektivne norme. Nema religije, koja bi se mogla osnivati na ljudskoj autonomiji. Kao što se religiozna zajednica ne može osnivati na čisto imanentno-ljudskim činionicima, tako se ni religija ne može smatrati čisto ljudskom ustanovom.

Važno je dakle znati, što je Bog u svom odgovoru odredio. To vrijedi apsolutno, bezuvjetno i isključivo. U slučaju, da se Bog pozitivno objavio, određeno je tom objavom kakva mora biti religiozna zajednica između čovjeka i Boga. Tim nikako nije rečeno, da filozofsko mišljenje u pitanju religije nije kompetentno, nego samo toliko, da je ono u naročitom smislu hipotetičkog značaja. Ne kao da njegovi rezultati imaju strogo hipotetičko značenje, nego se želi samo istaknuti, da se njegovi rezultati mogu nadopuniti i upotpuniti u novu, višu, ali jedinstvenu cjelinu. Tu se otvara vidik na problem naravi i nadnaravi.

Sa stanovišta ovog gledanja »o d o z g o«, sa stanovišta Boga, vidimo da je religiji imanentan zahtjev isključivosti. U čisto dogmatskom smislu razumijeva se ta isključivost o dogmama i o čudorednom zakonu; prema tome se dvije konfesije međusobno isključuju, ukoliko su njihove dogme ili njihovi moralni zakoni protivurječni. U historijsko-dogmatskom smislu treba ovu isključivost shvatiti u strožem smislu. Ovdje nije dosta, da se nauka i zakoni u materijalnom smislu slažu, nego je potrebno da su historijski istog podrijetla. Ovom značaju isključivosti odgovara neki bezuvjetni »totalitarni« stav, barem

u tom smislu, što Božji odgovor, naročito u slučaju objave, mora ostati najviša apsolutna norma.

Preostaje sad, da uočimo značaj ovog totalitarnog stava sa stanovišta čovjeka. W. Mundle (Die religiösen Erlebnisse, Leipzig 1921, str. 30) primjećuje, da je stav intenzivno religioznih ljudi entuzijastički, upravljen na apsolutno. Slično i A. Willwoll u članku »Über die Struktur des religiösen Erlebens« (Scholastik 14, 1939, str. 11) tvrdi, da je u religioznom doživljavanju »cijela duhovna duša« otvorena prema Bogu kao najozbiljnijoj stvarnosti i nadvrijednosti svih vrijednosti, i to u jednom totalitarnom držanju, na koje nailazimo samo u religiji. Do sličnih formula dolaze različiti mislioci i sa stanovišta nove filozofije vrednota. S kojeg god stanovišta promatrali religiozno doživljavanje, ono nam se uvijek prikazuje kao neki totalitarni poklonstveni stav. Po svojoj prvotnoj tendenciji treba da ono bude sveobuhvatno skladno razumijevanje svijeta. Po svom metafizičkom značenju religija znači naročito zaokruživanje svih vrednota. Zato se čovjek osobito u trenucima intenzivnog religioznog oduševljenja osjeća u takvom totalitarnom odnosu prema Bogu, da sve zemaljske vrijednosti takoreći iščezavaju. Za pravog religioznog čovjeka, koji posve ozbiljno shvaća i proživljava svoju religioznost, uopće nema profanog područja u strogom smislu riječi. On svagdje i u svako vrijeme zna za svoje dužnosti prema Bogu. On zna, da po čitavoj svojoj egzistenciji i po čitavom svom djelovanju mora biti i ostati upravljen na Boga. Kao što je čovjek stvoren kao izraz punine bitka, tako njegova religioznost u zadnjem smislu znači svijesno vraćanje punini (cjelini). Prava je religioznost zato po svojoj biti totalitarna, i to objektivno i subjektivno. Drugim riječima: prava je religioznost teocentrička totalitarnost.

Okrenemo li sad pitanje o smislu religije u »konkretno-historijsko« i pitamo, gdje je ostvaren ovaj totalitarni stav, onda dobijemo slijedeći odgovor: Božjom pozitivnom i slobodnom objavom osnovana je jedna nadnaravna zajednica između Boga i čovjeka, koja sa strane Boga ima zahtjev isključivosti (jedino prava religija!) i totalitarnosti (najviša norma!). Ovaj nadnaravni svijet treba sad da je onaj duhovni prostor, u kojem će čovjek u svim mogućim dimenzijama doživljavati i proživljavati svoju vlastitu bit. No može se odmah pitati, da

li je u povijesti ostvarena s a m o nadnaravna religija ili možda ima — ili barem može biti — također naravne zajednice između čovjeka i Boga. Na to pitanje treba sasvim odlučno odgovoriti, da stvarno postoji samo nadnaravni religiozni život, kod čega ne smijemo zaboraviti, da taj život može imati negativan predznak. Tim diramo u jedan od najtežih problema kršćanstva.

Dosta je nejasnoća u tom pitanju skrivila sama religijska znanost. I to zato, jer se često razlikuju takozvane primitivne, naravne (prirodne) i duhovne religije. Zatim također zato, jer se sve nekršćanske religije često nazivaju naravnim religijama. Najzad neki mislioci insistiraju na različnim filozofskim razlozima, prema kojima bi navodno trebalo reći, da ima naravnih religija. Ti su razlozi otprilike slijedeći: čovjek može samo onda živjeti nadnaravnim religioznim životom, kad uistinu zna za Božju objavu; postoji naravni ćudoredni zakon, prema tome također jedno naravno ispunjavanje tog zakona, dakle naravna religioznost; milost pretpostavlja naravni red. Ako dakle čovjek bez svoje krivnje nema milosti, onda njegov religiozni život u tom slučaju znači naravnu religiju itd. Neki se čak pozivaju na mišljenje teologa, da je grešnik i bez pomoći milosti sposoban za izvjesna naravno-dobra djela. Iz toga oni sad izvode zaključak, da za one ljude, koji ne znaju za Božju objavu, mora biti moguća naravno-dobra religija.

Racionalistički deizam propagirao je naravnu religiju (Vernunftreligion) kao naročitu konkretnu konfesiju. Dogmatski se sadržaj ove religije sastoji u onim istinama različitih konkretnih konfesija, koje se mogu opravdati samim razumom. Za ovu religiju rekao je Sabatier, da je ona uvijek bila samo apstrakcija, a to znači da nije nikakva religija.

U ovom teškom pitanju trebalo bi prije svega imati točno određene pojmove. Naravna religija najbolje označuje onaj uzajamni odnos, koji bi odgovarao čisto naravnom redu (status naturae purae). Nadnaravna religija naprotiv najbolje označuje onu zajednicu između čovjeka i Boga, koja je ostvarena miloću (status justitiae originalis). Konkretno historijski znamo za jedan treći red: status naturae lapsae. Ono što čovjek čini ili može činiti u stanju istoćnoga grijeha nije ono isto, što bi čovjek ćinio ili mogao ćiniti u stanju ćiste naravi, jer stanje istoćnog

grijeha nije status *justitiae originalis minus gratia*. Dobro bi bilo tako razlikovati naravnu religiju od nadnaravne, da se ne govori o »naravnim«, već o krivim religijama. Ovakav način izražavanja možda nezgodno zvuči, ali sigurno nije neopravdan. Tim nije rečeno, da bi se konkretno moralo raditi o sasvim krivim religijama, jer se konkretne konfesije mogu u različnom pogledu slagati s istinama nadnaravne religije. No ukoliko pojedine religije kao cjeline nisu istovjetne s nadnaravnom religijom, moglo bi se baš u pogledu cjeline govoriti o krivim religijama.

Nesigurnost i neodređenost oko pojma naravne religije osniva se po svoj prilici na tom, što nije sasvim jasan princip, po kojem treba razlikovati naravnu i nadnaravnu religiju. Obično se takvim principom uzima *izvor spoznaje*. Religija se zove naravna, kad se isključivo temelji na razumu, na razumskoj spoznaji; nadnaravna je onda, ako se formalno osniva na objavi. Međutim možemo kao princip razlikovanja uzeti sam onaj red, u kojem je naša religija konkretno ostvarena. Prema tom principu morat će se reći, da redu čiste naravi odgovara naravna religija, a redu milosti nadnaravna religija. Kod toga se opet ne smije zaboraviti, da gubitak milosti ne znači vraćanje u red čiste naravi, nego da on unosi neki negativum u nadnaravni red.

Promatramo li stvar sa stanovišta čovjeka (»odozdo«), onda se preporučuje, da se čovjek ravna po prvom principu razlikovanja (izvor spoznaje). Prema tome bi trebalo reći, da poganin, koji zna za Boga kao stvoritelja i zadnju svrhu čovjekovu isključivo na osnovi razumske spoznaje, ima naravni religiozni odnos prema Bogu. Međutim promatranje sa stanovišta Boga (»odozgo«) vodi do drugog rezultata. U konkretnom historijskom redu milost nije ograničena na vidljivu crkvenu organizaciju; gdje god se čovjek iskreno ravna po svojoj savjesti i gdje god je u principu spreman, da se ravna po svojoj spoznaji, tamo djeluje milost (O. Karrer). Čovjek, koji bezuvjetno prihvaća jednu konfesiju, za koju misli da je prava religija, u principu prihvaća onoga, koji je bez uvjeta, naime Boga. Možda ćemo čak smjeti reći, da ateist (ukoliko je bona fide) ne niječe konkretnog pravog Boga, nego samo Boga, ko-

jega nije razumio, pa da njegovo nijekanje Boga načelno još uvijek uključuje prihvaćanje pravoga Boga.

Svako filozofsko rezoniranje u prilog naravnoj religiji postaje iluzornim uslijed činjenice, da je religija kao uzajamni odnos između Boga i čovjeka konačno i bitno određena od Boga kao one instancije, koja odgovara na čovjekovo traženje. Kako historijski znamo, Bog se objavio ljudskom rodu, a time u principu svim ljudima. Bog oduvijek egzistira kao objavljeni Bog, kao Deus revelatus. Zato treba reći, da je Bog kao predmet naravne razumske spoznaje apstrakcija našeg mišljenja. Taj Bog u sadašnjem redu nije »Bog religije«. Na tu je činjenicu s pravom upozorio Max Scheler. Bog kao predmet razumske spoznaje zato nije »Bog religije«, jer je pozitivnom Božjom objavom (odlukom) religija presađena u carstvo nadnaravi, i to bez kompromisa. Treba priznati, da iz toga na prvi pogled slijede neke nezgodne stvari obzirom na sudbinu onih ljudi, koji bez svoje krivnje ne znaju za pravu religiju, a ipak žive ispravnim ćudorednim životom. Međutim te poteškoće treba rješavati po istim principima, po kojima i nastaju, dakle sa stanovišta Boga ili objave. Stvarno se i dovoljno rješavaju naukom o nevidljivoj crkvi (zajednici) onih, koji i izvan vidljive crkvene zajednice vode moralan život i prema tome stvarno žive u milosti.

Kao što je naprijed spomenuto, neki teolozi pripisuju čovjeku sposobnost za neka naravno-dobra djela, i to bez svake pomoći milosti. Oni pri tom obično misle na grešnika (peccator, infidelis), svakako na čovjeka u stanju istočnog grijeha, ne u stanju čiste naravi. Mnogi teolozi osim toga apstrahiraju od pitanja, da li taj čovjek uistinu ili stvarno čini koje dobro djelo bez pomoći milosti. U bitnom se kod njih radi samo o tome, da protiv protestantske nauke naglase, da čovjek u stanju istočnoga grijeha nije monstrum, to jest da njegova narav nije toliko pokvarena, da bi mogao ili čak morao uvijek griješiti. Oni žele naglasiti, da čovjek i u tom stanju ima još toliko vlastite snage, da barem u određenim slučajevima može postići ono, što bi vrijedilo u stanju čiste naravi. Takvi su čini doduše konformne naravi, to jest »odgovaraju« stanju čiste naravi, ali ipak ne znače ostvarivanje stanja čiste naravi. Ovdje se radi samo o materijalnom, ali ne o formalnom slaganju. Razlog je

taj, što se čovjek bez milosti nalazi u nadnaravnom redu, dakako u negativnom smislu. I prema tome je terminološki u najmanju ruku nejasna i sporna tvrdnja, da čovjek u sadašnjem konkretnom redu može biti u naravnom smislu religiozan. Nikako nije dopušteno zaključiti na mogućnost naravne religije jednostavno sa stanovišta čovjeka, »odozdo«.

Promatramo li religiju kao cjelinu, i to sintetički »odozdo« i »odozgo«, onda vidimo, da je naravna religija samo obična misaona konstrukcija. Historijski se ne može dokazati, da postoji naravna religija; a to je već zato nemoguće, jer postoji praobjava i zbog toga nikad ne možemo sigurno znati, da se neka konkretna religija nalazi potpuno izvan tradicije. Filozofski je naravna religija moguća samo sa stanovišta čovjeka, to jest sa stanovišta promatranja »odozdo«. Sa stanovišta Boga (»odozgo«) čitavo se pitanje identificira s historijsko-teološkim pitanjem kršćanstva. U univerzalnosti kršćanstva na naročiti je način ostvaren imanentni zahtjev isključivosti i totalitarnosti. Kršćanstvo je u najuzvišenijem smislu riječi totalna i totalitarna religija. Milošću oblikuje cijelog čovjeka, uzdiže ga kao »novi stvor« nad sve imanentno-svjetske vrednote i vodi ga natrag Bogu, najuzvišenijoj punini bitka. Kršćanstvo je zaista totalitarni odnos čovjeka prema Bogu, i to na način, koji nam se jedva čini mogućim. Kršćanstvo je po svojoj biti totalitarna teocentrika i teocentrička totalitarnost.

Na koncu se može postaviti slijedeće pitanje: Ima li filozofiranje o religiji samo hipotetičko značenje? — Kao uzajamni odnos između čovjeka i Boga religija obuhvaća dužnosti čovjeka prema Bogu, i to ne samo ukoliko ih čovjek shvaća, nego također kako ih Bog određuje. Stoga je religija kao predmet istraživanja takve naravi, da nas gledanje »odozdo« vodi u određenom smislu samo do hipotetičkih spoznaja, koje treba nadopuniti gledanjem »odozgo«. Tim filozofiranje o religiji ne postaje suvišnim, jer u slučaju da se nije pozitivno Bog objavio, filozofsko-hipotetički rezultati prelaze u apsolutne, dok u slučaju pozitivne objave nisu naprosto stavljene izvan snage, nego se u različnom pogledu upotpunjuju. Prema tome će pogled »odozdo« uvijek sačuvati svoju teoretsku vrijednost. Njegovi rezultati nisu u strogom smislu

hipotetički, tako da bi pod stanovitim uvjetima mogli vrijediti ili ne, nego samo u tom smislu, što se ne može apriori reći, da li oni vrijede isključivo kao takvi ili tek kao konstitutivni dijelovi jedne pozitivnom objavom određene nadgradnje. Tim je rečeno, da bit religije ne smijemo čisto apriorno konstruirati, nego da treba također uočiti povijest, i to baš u pogledu pitanja, da li je Bog nešto odredio, što po sebi prelazi granice obične filozofske spoznaje. Ako povijest kaže, da Bog nije ništa odredio, onda slijedi, da je takozvana naravna religija konkretna konfesija; svoju apsolutnu vrijednost dobila je ta religija tek tim, što smo spoznali činjenicu, da se Bog stvarno nije objavio. Kaže li povijest obratno, da se Bog pozitivno objavio i da je čovjek prema toj objavi uzdignut u nadnaravni red, onda iz toga slijedi, da je naravna religija samo apstrakcija, to jest da vrijedi samo teoretski u jednom redu, koji formalno ne postoji, ali koji zato stvarno nije ni uništen, već samo upotpunjen u novu cjelinu. Da upoznamo konkretnu pravu religiju, moramo bezuvjetno uočiti samu povijest. (To stanovište već nekoliko godina izričito zastupam u svojim predavanjima, o čemu svjedoče i moja skripta, kojima se služe slušači. Originalno filozofsko fundiranje tih misli vidi u novom djelu isusovca Karl Rahn-er, Hörer des Wortes, München 1941.)

Kako se vidi, kad naglašujemo potrebu sinteze gledanja »odozdo« i »odozgo«, nikako ne konfundiramo filozofiju s teologijom. Filozofiranje o religiji ima svoju teoretsku opravdanost, a njegovi rezultati imaju svoju stalnu vrijednost, ma da je i ono samo iz filozofskih razloga primorano da konzultira povijest odnosno teologiju, da bi ustanovilo, u kojoj naročitoj specifikaciji vrijede ti rezultati.

Zbog izloženog značaja »posredovanja« između razuma i objave filozofija religije mora doduše voditi do teologije, ali nikako ne smije da prelazi u teologiju. Ona mora biti na čistu s načinom mišljenja, koji ima strogo teološki karakter i koji je jedino u teologiji opravdan. Inače ne će moći uspješno braniti svoje vlastito pravo na opstanak.

To je razlog, zašto se u slijedećem bavimo pitanjem teološke egzistencije i teološkog egzistencijalnog mišljenja, i to prema djelu G. Koepgena »Die Gnosis des Christentums«, Salzburg 1939 (drugo izdanje: 1941; navodi se odnose na prvo

izdanje, jer je tekst ostao isti, kako sam pisac ističe u predgovoru drugog izdanja, str. 13 i 14). Djelo je došlo na indeks, kad je ovaj prikaz već bio napisan. — U vezi s tim upozorit ćemo na opravdane zahtjeve takozvanog *kerigmatskog bogoslovlja*.

Gnoza kao teološki oblik mišljenja.

Po Koepgenu bogoslovlju i bogoslovskom mišljenju odgovara naročiti način spoznavanja, a to nije racionalno ili diskurzivno mišljenje, kako ga zastupa tradicionalna apologetika, već *gnoza*.

Pojam gnoze nije sasvim jasan. Niti se može reći, da gnoza u smislu stroge isključivosti znači bogoslovsko mišljenje, jer se bogoslovlje u određenim granicama služi i drugim oblicima mišljenja. Ipak je gnoza karakteristična za bogoslovsko mišljenje. Ona nam danas nažalost manjka (str. 91), ma da je pristupačna svakom vjerniku, jer gnostički su uvidi jednostavni i jasni kao stvari, koje se same po sebi razumijevaju (str. 58). Gnoza nije racionalno mišljenje, niti je stvar čuvstva, a još manje je intuicija (str. 58). Što ona pozitivno znači, to se ne može pojmovno fiksirati (str. 29). Ta nemogućnost pojmovnog fiksiranja nije nedostatak, već prednost i odlika (str. 157). Ukoliko ipak želimo znati, što ona zapravo znači ili u čemu se ona sastoji, moramo je razlikovati od ostalih nama poznatih oblika mišljenja.

Gnoza je pravo mišljenje, ali je bitno *vanlogički* oblik mišljenja. Tim dakako nije rečeno, da se ona svijesno sasvim odriče svake logike. Gnoza nije antilogična, jer to bi bila besmislenost. Ali ona je prelogična, jer se ne obvezuje kao naše statičko mišljenje, da izbjegne protivurječja (str. 140).

U bogoslovlju doduše i racionalno ili kritičko mišljenje igra stanovitu podređenu ulogu (str. 51), ali ono je u isto vrijeme i vrlo opasno za bogoslovlje, jer dogme racionalno prikazane lako postaju herezama (str. 197). Sve ono što je sveto (a time se misli karakterizirati sve ono što je religiozno) doživimo naročitim *duhovnim držanjem*, upravo takozvanom *gnozom*, dok svi racionalni i dijalektički oblici mišljenja zataje (str. 12). To je specijalno duhovno iskustvo. Dok naše obično osjetilno iskustvo možemo prikazati pojmovnim obli-

cima i formulama, gnostičko se iskustvo sasvim protivi svakom pojmovnom shvaćanju, a utoliko i svakom jezičkom reproduciranju: supstancija dogme nalazi se onkraj svakog formuliranja, ona je neizreciva (str. 38). Jezičko formuliranje dogme ima samo tu jednu zadaću, da utvrdi granice između dogme i hereze, a u tom smislu ujedno da brani dogmu od hereze: definicija dogme je obrana od hereze (str. 38, 51 i 57). Sama hereza je rezultat »formalne logike« na području bogoslovlja: zato Crkva nije htjela poći »ugodnim putem formalne logike« (str. 173); sa stanovišta samog razuma nema smisla izmiriti se s Bogom žrtvom, koju on sam sebi prinosi (str. 201). Da spasimo smisao bogoslovskih ili dogmatskih istina, ne smijemo ih racionalno promatrati, već ih moramo u takozvanoj vanlogičkoj gnozi prihvatiti.

Gnostičko mišljenje kao i gnostičko iskustvo ne samo da ne traže nikakvo racionalno opravdanje, nego ga također isključuju: zabluda je govoriti o filozofskom temelju katolicizma (str. 120) ili pozivati se na filozofsku spoznaju Boga kao temelj religije (str. 146). Metafizika nije pretpostavka objave, nego samo pretpostavka dogme; ali i to nije nikakva nutarnja, čisto logička ili uzročna veza, nego veza simboličke naravi (str. 65). Isto tako su od razmjerno relativne važnosti historijska istraživanja o temeljima kršćanstva, to jest istraživanja u duhu apologetskog mišljenja, kako je ono nastalo poslije prosvjetiteljstva u svrhu opravdanja kršćanske vjere; je sigurnost, do koje dolazimo u tim pitanjima, ili koju stvarno imamo, ne proizlazi kao neoboriv rezultat iz samih tih istraživanja, nego se konačno osniva na duhovnom stavu, što ga nazivamo kršćanskom gnozom, a koji ima svoj korijen u personalnoj egzistenciji vjernika te ne može biti predmet kritike ili dokazivanja (str. 111 i 123).

Kao vanlogički oblik mišljenja gnoza se odnosi na područje, gdje ne vrijedi princip kontradikcije. Stoga opet nije nikakav nedostatak, ako Crkva formulira dogme, koje jezički izriču protivurječne istine, kao što na pr. kršćanska dogma o Presvetom Trojstvu vodi do »nerješivih protivurječja« (str. 80 i 172), ili kao što je pojam »Bogočovjek« sa stanovišta racionalnog mišljenja protivurječan (str. 58); slično vrijedi o stavu

Crkve prema tijelu (str. 151—152). No taj stav ipak nije anti-logičan, nego samo prelogičan, kako smo već spomenuli.

Zato je promašen svaki pokušaj logičkog raščlanjavanja gnostičkih uvida. Kao što se čisto filološkim i kritičkim aparatom iz različitih tekstova sv. Pisma može dokazati »sve i ništa« (str. 33 i 333), tako isto gnostičke misli nikad ne znače ono, što nam sugerira njihovo jezičko formuliranje: »Tko kao logičar analizira gnostičke misli, neće nikad shvatiti njihov smisao« (str. 112). Uvijek treba imati na umu, da »nije sasvim tako«, to jest da je smisao gnostičkih misli uvijek različit od smisla logičkih misli (str. 343).

O psihološkoj biti gnoze malo se može reći. Možda samo toliko, da ona ima svoj korijen u »personalnoj egzistenciji vjernika« (str. 111). Ta personalna egzistencija nije samo pravne naravi, nego mora značiti živu stvarnost. Nije dovoljno priznavanje crkvenog auktoriteta, nego je potreban pravi život u kozmičkoj povezanosti s mističnim tijelom Kristovim (str. 106) i u personalnom jedinstvu mističnog tijela Krista (str. 60). U čovjeku nastaje nova svijest, novo svjetlo. I tako gnoza znači religiozno gledanje u višem svjetlu i djelovanje po novoj slobodi: »Wir müssen... das Trinitätsgeheimnis in einem objektiven inneren Akt gleichsam nachleben« (str. 25), »Theologie ist... gleichsam ein Mitvollzug der Inkarnation« (str. 46). Prema tome se konačno ne može reći, u čemu se sastoji gnoza kao subjektivni čin. Njene se psihičke komponente ne daju točno odrediti. Čini se, da je treba tražiti u pravcu intuicije, a da ćemo njenu bit najvjerojatnije pogoditi, ako je opišemo kao ono stanje, u kojem je čovjek sasvim obuzet i prožet stvarnošću vjerskih istina. Radi se o jasnom, ali neizrecivom uvjerenju (str. 30, 58 i 116), koje nikako nije stvar čuvstva (str. 58), niti se smije dovesti u vezu s onim, što se filozofski naziva »iracionalnim« (str. 125). Iracionalno naime pripada istom obliku mišljenja kao racionalno, samo što iracionalno unutar tog oblika mišljenja znači neku granicu za um; iracionalno je kao nešto što je unutar »spoznatljivog« stavljeno u zgrade. Iracionalno zato niti ne prelazi granice racionalnog oblika mišljenja, već jedino znači poseban slučaj tog oblika mišljenja. Gnostičko mišljenje naprotiv leži sasvim izvan kruga tog mišljenja (str. 125). Gnoza znači naročito egzistencijalno

držanje, koje se ne može formulirati, dok je pseudognoza (= gnosticizam) uvijek jednoznačna i logična (str. 116).

Budući da ne možemo definirati što je gnoza, to nam se nameće potreba, da na konkretnim primjerima pokažemo, što ona otprilike znači. — Krivo je kazati, da je nauka o Presvetom Trojstvu prava tajna, koju naš razum ne može shvatiti, pa da se od nas traži samo ponizno pokoravanje i poslušno prihvaćanje ove dogme. Sa stanovišta gnoze treba baš obratno reći, da Presveto Trojstvo najlakše može shvatiti onaj koji vjeruje, vjernik, kao i da nam je ono najbliže od svih objavljenih istina. No mišljenje i spoznanje »vjernika« ne sastoji se u tom, da mi svoj duh, koji se malo prije bavio trgovačkim računima i sličnim stvarima, naprosto upravimo na dogmu mjesto na one prijašnje predmete. Potrebno je sasvim novo duhovno držanje, naime takav oblik mišljenja, koji odgovara religioznom kao naročitoj vrsti spoznajnih predmeta (str. 125—126). — Kod gnostičkog iskustva religiozno mišljenje nije pojmovno ograničeno. Naprotiv, tu ima beskrajnih mogućnosti (str. 129), ma da se gnoza odnosi samo na neke »sasvim određene strane i predmete« religioznoga (str. 291). Bitno je i važno, da se ona odnosi na područje stvarnosti, gdje ne vrijede zakoni točnog uzročnog zbivanja i vremena (str. 323). Priča o zemaljskom kralju, koji načini svadbu sinu svomu (Mt. 22, 1—14), jedva se može protumačiti na način koji zadovoljava, kad je racionalno promatrano. Poteškoća je u tom, što je kralj s jedne strane sam iziričito naredio: »Idite dakle na raskršća i koje god nađete, dozovite ih na svadbu«, dok je s druge strane dao baciti u tamu najkrajnju čovjeka »neobučena u svadbeno ruho«. Da stvar razumijemo, moramo se odreći namjere, da u duhu racionalnog mišljenja shvatimo cijelu priču kao »jednu duhovnu cjelinu«. U priči se naime radi i o općem spasu (svi su pozvani: u tu svrhu šalju se sluge) i o specijalnom spasu pojedinih ljudi (neki se isključuju: kažnjavaju se neki od pozvanih). Krist u priči prelazi od jednog na drugo; nema organske cjeline, nego se zapravo radi o dvjema pričama. Krist je to mogao činiti, jer je imao pred sobom publiku, kod koje je fantazija bila mjerodavnija od razuma. Tako je uostalom na istoku obično slučaj. Bez obzira na zakone znanstvenog mišljenja spajaju se heterogene stvari. Slično djeca i umjetnici mogu povezati u jedno

takve stvari, koje su zapravo protivurječne, i to mogu zato, jer žive u svijetu, koji još nije određen jednoznačnom dosljednošću racionalnog mišljenja. Svi znamo iz vlastitog djetinjstva, da kao djeca izvornije i utoliko stvarnije dosižemo svijet nego kao odrasli mislioci, ma da se radi o vanlogičkom načinu mišljenja (str. 296—297). I kasnije je bogoslovlje na istoku više ostalo vjerno vanlogičkom, gnostičkom mišljenju, nego što je to bio slučaj u zapadnim zemljama. Kao jedinstvenu zaslugu istoka treba spomenuti — »die Überwindung des einseitigen Monotheismus durch das trinitarische Denken« (str. 81).

U kasnijem članku pod naslovom »Um die Zukunft der Theologie« (Kirche und Kanzel 24, 1941, str. 37—43) Koepgen ponovo prikazuje svoje stanovište, dakako samo obzirom na najosnovnije istine. Prije svega konstatira, da se naše bogoslovlje danas nalazi u krizi, koju proživljava naročito mlađa generacija teologa. Ne radi se o nekom novijem obliku modernizma, to jest o pokušaju, da teologiju prilagodimo izvjesnim rezultatima znanosti. Trebamo i tražimo pravi teološki stav, pravo teološko držanje. Još ni danas nemamo ni jednog pravog prikaza o biti kršćanstva, jer se u svim dosadašnjim pokušajima ravnamo po »logički racionalnim gledištima« (str. 38). U središte našeg teološkog mišljenja treba da stavimo dogmu o Presvetom Trojstvu. Potom je također potrebno, da sve naše teološke probleme promatramo u perspektivi ove osnovne istine. Samo se sad pita, kako shvaćamo tu dogmu? Obično bogoslovlje odgovara: Razumom ne možemo shvatiti dogmu o Presvetom Trojstvu, nego je moramo vjerovati. No prema jednoj osobi ne možemo uopće ni stajati u čisto racionalnom odnosu; taj odnos može biti samo »vjersko-mističan«. U tom vjerskom predanju imamo novi način i novi oblik spoznavanja, a pozivom na sv. Pavla možemo ga nazvati gnozom. U gnozi sama dogma govori o sebi. Gnoza znači svijetlo, što ga dobivamo od i iz vjerskog predanja Kristu, kako se često i na različit način spominje u sv. evanđelju po Ivanu (str. 39).

Kod obrađivanja i prosuđivanja dogmatskih istina nije toliko važno, da raspoložemo svim mogućim filozofskim, filološkim i historijsko-kritičkim aparatom i znanjem, nego je bitna naša »teološka egzistencija«. Zato filozofsko opravdanje

objave ipak nije suvišno. Samo treba znati, da je njegovo značenje podređeno i sporedno. Katolicizam se upravo odlikuje činjenicom, da ne isključuje ostale, to jest negnostičke oblike mišljenja.

Teološka egzistencija i egzistencijalno mišljenje.

Kad kritički promatramo Koepgenovo stanovište, moramo najviše paziti na pojam »teološke egzistencije«. Što zapravo znači taj pojam?

U novije se vrijeme često govori o takozvanom egzistencijalnom mišljenju, i to baš obzirom na pitanja o naziranju na svijet kao i obzirom na religiozne probleme. Nastojanja tog mišljenja uglavnom su uperena protiv apstraktnog rezoniranja i racionalno-diskurzivnog dokazivanja, za koje se tvrdi, da konstruira nestvaran svijet, naime takav svijet, koji se skroz na skroz razlikuje od konkretnog stanja stvari. Egzistencijalno mišljenje želi obračunati sa svijetom fikcija i sa svijetom raskomadane stvarnosti. Ono se želi vratiti pravoj stvarnosti, njenoj originarnoj i nepatvorenoj cjelini.

Za teologiju mišljenje po principima teološke egzistencije znači mišljenje onog konkretnog čovjeka, koji je krštenjem podignut i ugrađen u svijet milosti ili nadnaravi, dakle u svijet, koji prelazi granice naše vlastite naravi. Teolog, koji prije svega mora biti svijestan tog svog novog bitka i novog života, ukratko svog novog načina egzistiranja, mora i u svom djelovanju i u svom spoznavanju da se svijesno ravna po svom novom načinu egzistiranja; *agere sequitur esse*. No to ne znači, da za njega ne vrijede takozvani naravni momenti znanstvene spoznaje, po kojima razlikujemo različne nauke ili znanosti, nego znači, da kod njega i kod njegove punovrijedne spoznaje dolazi u obzir još jedan novi momenat, po kojem se njegovo znanje nužno razlikuje od svakog ostalog (profanog, naravnog, filozofskog) znanja.

Možda je jedna od najvećih pogrešaka filozofije i psihologije zadnjih stoljeća, što nisu dovoljno svijetla unijele u pitanje o različnim načinima našeg običnog ili naravnog spoznanja. Ne spada ovamo, da upozorimo na sve i pojedine razloge, uslijed kojih je došlo do velike oprečnosti, da ne kažemo do velikog neprijateljstva, između takozvane moderne i skola-

stičke ili neoskolastičke filozofije. Ipak je vrijedno konstatirati, da je ta oprečnost u pogledu problema religije i Boga dobila svoju naročitu značajku u činjenici, da skolastička filozofija barem prvenstveno, iako ne isključivo insistira na njihovom racionalnom ili apstraktivno-diskurzivnom opravdavanju, dok se moderni mislioci pretežno pozivaju na intuiciju. Trebalo bi ozbiljno imati pred očima činjenicu, da se do znanja dolazi na više načina. Kod spoznavanja činjenica radi se obično samo o jednostavnom konstatiranju činjenica, o jednostavnom iskustvenom konstatiranju; to će reći, da se izvjesne konkretne faktičnosti putem osjetila naprosto primaju na znanje. Na to nadovezuje racionalno ili diskurzivno mišljenje, koje vodi do novih spoznaja tim što primjenjuje ontološke principe, to jest takve principe, koji su u isto vrijeme i principi mišljenja i principi egzistiranja; među njima se ističu princip o analogiji bitka i princip uzročnosti, dok bez poštivanja principa kontradikcije uopće ne može biti ni govora o pravoj spoznaji. Međutim gdje god se radi o spoznaji neke osobe i njenih slobodnih čina, tamo i jedan i drugi spomenuti način spoznavanja zataji. Ipak se mora priznati, da nam je takvo znanje u izvjesnoj mjeri načelno moguće i da ga često stvarno i posjedujemo. Samo kako ćemo ga karakterizirati? U tome je najveća poteškoća. Neki skolastički orijentirani filozofi htjeli su tu poteškoću riješiti na taj način, da su takozvane intuitivne uvide proglasili racionalnim ili diskurzivnim mislima »rutiniranog mislioca«, i to bilo učenjaka bilo priprostog čovjeka. Nema sumnje, da su mnoge »intuicije« samo prividno jednostavni uvidi, dok točna psihološka analiza u njima prepoznaje »skraćene« diskurzivne procese; to naročito vrijedi u pitanju dokazivanja egzistencije Božje. Ali tim još nije riješeno pitanje, da li je uopće moguća intuitivna spoznaja i u čemu se ona približe sastoji. U skolastičkoj se filozofiji doduše često govori o intuiciji prvih principa, čime se misli na vlastitost nekih osnovnih istina, koje su same po sebi jasne te se ne moraju pravim dokazivanjem opravdati; dovoljno je analizirati pojmove, kojima se one logički formuliraju, da se vidi njihova opravdanost. Ali ni ovo drugo shvaćanje intuicije još ne zadovoljava, ako imamo pred očima naše pitanje o spoznaji osobe kao osobe, njenih slobodnih čina i svega što je s njima u vezi.

Sjetimo li se Aristotelove izreke, da o individuumu ne može biti znanosti (općeg znanja), onda nam je tim ujedno jasno, da samim diskurzivnim mišljenjem nećemo nikad moći upoznati »osobu« i pravo »osobno djelovanje«. Do izvjesnih spoznaja dolazi dakako i diskurzivno mišljenje. Ali prodrijeti u samu nutarnost i u svetište osobe, ukoliko nam je to uopće moguće, to ipak nije stvar silogističkog zaključivanja. Tako nam se barem čini. Zato opet stojimo pred pitanjem: Kako ćemo to nesilogističko znanje najbolje karakterizirati?

Dok o tom razmišljamo, i nehotice nam dolaze u pamet riječi, kojima je Bergson opisao svoj pojam intuicije. Bergson naime govori o nekoj vrsti simpatije, kojom se prenosimo u nutarnost predmeta, da se podudaramo s onim, što je u njemu jedinstveno i uslijed toga neizrecivo. Kako god shvatili pojedine momente te Bergsonove intuicije, svakako nam ona na dosta zgodan način izriče ono, čega smo više ili manje svijesni kod prosuđivanja jedne osobe ili njenih slobodnih čina, kod promatranja jednog umjetničkog djela i sl. Uzmimo k tomu činjenicu, da i u našem običnom životu mnogo toga nazivamo znanjem, što zapravo nije znanje, nego vjerovanje. Kad na pr. neviđenom preciznošću izračunamo kretanje nebeskih tjelesa, kad točno odredimo broj kromozoma u stanicama i mnogo drugo, onda ne bismo nikad smjeli zaboraviti, da nestručnjak o svemu tome nema nikakvog pravog znanja, nego da vjeruje autoritetu onih, koji to kao stručnjaci znaju. — U prvom se slučaju radi o uživljavanju u sam predmet, dok u drugom slučaju imamo jednostavno prihvaćanje neke istine. Možda se u jednom i u drugom slučaju pretpostavlja ili barem ne isključuje neki diskurzivni proces mišljenja. Ali sam čin uživljavanja i vjerovanja je nešto drugo. Njihova razlika nije samo kao razlika između rezultata i čina, kojim se do tog rezultata dolazi, nego je takve naravi, da moramo govoriti o naročitom načinu sticanja znanja.

Ovim smo primjedbama htjeli upozoriti na to, da je moguće i potrebno priznati neko i n t u i t i v n o znanje u opreci prema diskurzivnom ili silogističkom zaključivanju, koje se obično naziva racionalnim znanjem. Međutim, u novijoj se filozofiji religije često insistira na intuitivnom znanju u opreci prema apstraktivnoj ili pojmovnoj spoznaji. Tako na pr.

Bergson shvaća svoju intuiciju. Čini nam se, da se i mnoge Koeppenove tvrdnje osnivaju na sličnom shvaćanju.

Skoro smo do dosade čuli prigovore i napadaje na apstraktivno ili pojmovno mišljenje, kojem se prebacuje krivotvorenje stvarnosti. Tvrdi se naime, da nam naši pojmovi nikad ne prikazuju pravu vansubjektivnu stvarnost, nego da su rezultat subjektivno razrađene stvarnosti. Taj prigovor dolazi od Kanta. Po njemu doduše postoji neka objektivna stvarnost, samo što nikad ne možemo znati, kakva je ona »u sebi«. Razlog je po Kantu taj, što se spoznaja formalno konstituira ili određuje subjektivnim kategorijama. Svoj vrhunac nalazi taj nazor u tvrdnji kasnijeg idealizma i psihologizma, po kojima spoznaja potpuno ovisi o subjektu, barem u tom smislu, da se i sami logički zakoni osnivaju na zakonima psihološkog doživljavanja. Subjekt je tako konstituiran, da ne može drukčije misliti.

Aristotelsko-skolastička filozofija zastupa stanovište, koje vodi računa i o psihičkoj konstituciji spoznajnog subjekta i o naročitom načinu, na koji je stvarnost sadržana u pojmovima. Ali ona se protivi tvrdnji, da pojmovni svijet znači krivotvorenje stvarno egzistentnog svijeta. Ni fotografija ne znači krivotvorenje svog predmeta, ako smo svijesni da je način egzistiranja na fotografiji i u stvari različit. Što protivnici traže, u principu je nemoguće, naime kao da bi isti predmet morao primiti novu stvarnu egzistenciju, i to na isti način i u istom smislu. Da je to nemoguće, jasno je i njima samima, kad se radije pozivaju na »doživljavanje« samog stvarno egzistentnog predmeta kao takvog. Po aristotelsko-skolastičkom shvaćanju spoznaje predmet spoznaje u spoznaji nije nazočan u svojoj vlastitoj fizičkoj egzistenciji, nego samo po svojoj »intencionalnoj formi«, po svojoj »intencionalnoj slici«. Pa i onda, kad predmet stvarno stoji pred subjektom, on ipak ne ulazi u subjekt po svojoj fizičkoj egzistenciji, nego samo po svojoj »intencionalnoj formi«. To s jedne strane znači, da pojam (kao »intencionalna forma«) zahvati u samu bit stvari, jer sadržaje upravo ono, po čemu konkretni predmeti imaju svoje naročito supstancijalno ili akcidentalno određenje. U tom se smislu pojmovno mišljenje ne zadovoljava konkretnom konstatacijom, već prodire u samu nutarnost predmeta. Ono kao da otkriva

u predmetu one elemente, koji su prostom oku skriveni; ono je kao čitanje u samoj nutrini predmeta (intus-legere, intelligere). No s druge strane pojmovno mišljenje ima također tu prednost, da u opreci prema običnom opažanju može u svom predmetu zanemariti neke momente ili od njih »oduzeti«, iz njih »izvaditi« (abs-trahere) izvjesnu notu, naročito nezorni sadržaj svog predmeta, koji i tako nije pristupačan običnom opažanju. Prema tome se dakako može tvrditi, da pojmovno mišljenje nije fotografija stvarnosti. Ali to nije nikakav prigovor, nego je čak u prilog pojmovnom mišljenju: ono samo zato nije fotografija svog predmeta, jer u opreci prema običnom opažanju prikazuje nezorne elemente, i to u njihovoj biti, a ne u njihovoj individualnoj skučenosti.

Pojmovno mišljenje u dosad opisanom smislu zove se također apstraktivno mišljenje, jer se »intencionalna forma« apstrahira od konkretnog predmeta. Bez toga je psihološki proces spoznaje nemoguć. Kako god neki predmet bio nazočan i u kojem god obliku egzistirao, predmetom spoznaje postaje tek po svojoj »intencionalnoj egzistenciji«. Koliko je važno to istaknuti, vidi se iz toga, što prema aristotelsko-skolastičkoj filozofiji svaka intuitivna spoznaja u opreci prema izloženoj apstraktivnoj spoznaji znači psihološku nemogućnost. Bez apstrahiranja »intencionalne forme« od fizički egzistentnog predmeta ili bez »intencionalnog« reproduciranja tog predmeta u subjektu spoznaja kao čin uopće ne može nastati. To treba imati pred očima, ako želimo razumjeti stav neoskolastičkih mislilaca, koji se toliko brane protiv intuicije. Samo u tom smislu možemo također razumjeti, zašto se po njihovom shvaćanju kod intuicije kao neposredne spoznaje isključuju »medium ex quo« i »medium in quo«, a ne i »medium quo« (»species impressa« kao naprijed spomenuta »intencionalna forma«), jer bez ovog zadnjeg uopće nema niti može biti spoznaje.

Ipak postoji još jedna mogućnost shvaćanja opreke između intuitivnog i pojmovnog mišljenja. Na nju se pozivaju fenomenološki orijentirani mislioci. Za njih je intuicija ili »duhovno opažanje« kao izvorno i sasvim neposredno gledanje samog sebe. To se gledanje (zrenje) opisuje kao shvaćanje bitka u formalnom smislu, a pripisuju mu se svojstva »sudenja« o bitku i o biti. Pri tom se ne određuje pozitivni

značaj intuitivnog suđenja, nego se samo naglašuje, da o njemu ne moraju vrijediti zakoni takozvanog intencionalnog ili pojmovnog mišljenja. — Toj se intuiciji suprotstavlja takozvano intencionalno ili pojmovno mišljenje u tom smislu, što u njemu imamo nešto, što posreduje između subjekta i objekta — nešto, što »intendira« predmet, to jest pokazuje na predmet, a u duhovnoj spoznaji ta uloga intendiranja pripada »pojmu«.

Već je na prvi pogled jasno, da se ova terminologija veoma razlikuje od one, koju smo malo prije izložili. Tamo »intencionalno« ima sasvim drugo značenje, to jest znači isto što »spoznajno« (intencija = spoznaja). Zato je tamo svaka spoznaja bitno »intencionalna«, to jest apstraktivna ili pojmovna. Ovdje je naprotiv samo ona spoznaja »intencionalna«, koja je bilo u kojem smislu posredna, koja nešto »izvodi«, i to bilo da se radi o pravoj diskurzivnoj spoznaji, bilo da se radi samo o običnoj refleksiji. Zato se u ovom promatranju zapravo gleda na »funkciju« pojmova u našem spoznavanju. Drugim riječima, uočuje se uloga, koju igraju pojmovi u našem svijetu mišljenja. Prema tome se onda prvenstveno opravdava mogućnost pojmova o različnim vrstama predmeta (na pr. o materijalnim i čisto duhovnim predmetima), mogućnost naime toga, da pojmovi »intendiraju« (pokazuju) te predmete i sl. Originalan pokušaj u tom smjeru daje benediktinac D. Feuling u djelu »Das Leben der Seele, Einführung in psychologische Schau«, Salzburg-Leipzig 1940, str. 140—165.

Tim primjedbama, razumije se, nismo htjeli definitivno riješiti problem intuicije u odnosu prema pojmu teološke egzistencije i egzistencijalnog mišljenja. To bi mogao očekivati samo onaj, koji ne zna za mnogobrojne poteškoće u tom tako zamršenom pitanju, oko kojeg se već dugo muče najbolji mislioci najrazličnijeg smjera. Jedino smo htjeli i morali skrenuti pažnju na različit smisao, što ga može imati pojam intuitivnog mišljenja. O njemu se mnogo govori, ali se rijetko fiksira njegov točni smisao, što bi zapravo morao biti prvi preduvjet za uspješno raspravljanje. Ta neodređenost vodi do nesporazuma, često također do velikih zabluda.

Obzirom na strogo teološko mišljenje nameće nam se a vezi s onim, što smo izložili, jedna načelna poteškoća. Ako stoji, da teolog mora egzistencijalno misliti, to jest kao čovjek

koji svijesno stoji i živi u milosti, nije li onda naprosto nemoguće, da se na pr. poganin bavi bogoslovljem? Zar ne slijedi onda, da takav čovjek ne može ništa znati o bogoslovskim istinama, da ne može doći ni do koje nove spoznaje o njima? Čini se, da to ne smijemo tvrditi. No tko previše dokazuje, taj ne dokazuje ništa. Na tu poteškoću odgovorio je već D. H. G o e t z (Kirche und Kanzel 24, 1941, str. 44) ovako:

I bezvjerac može da se bavi bogoslovljem. Što kršćanin vjeruje kao istinu, to uzima bezvjerac kao fikciju, kao neku vrstu matematičke fikcije, iz koje uvjetno mogu slijediti određene spoznaje. Zato bogoslovlje m o ž e i izvan teološke egzistencije imati karakter znanosti. Ali u »integralnom« smislu je bogoslovlje kao znanost moguće samo kod teologa, koji vjeruje — »jer ovaj ne živi u fikcijama, nego u istinama«.

Sad se iznova nameće pitanje: Je li razlika između ove dvije vrste znanja (poganina i kršćanina) tako velika, kako bi bila između logičkog i vanlogičkog znanja?

Prije nego što odgovorimo na to pitanje, moramo se još malo zaustaviti kod pojma vanlogičkog znanja. Nije li taj pojam već sam po sebi protivurječan? Da na to pitanje odgovorimo, nadovezat ćemo na jednu činjenicu, koja je u izvjesnoj mjeri svima poznata. — Za ženu se obično kaže, da ona ne misli logički, već da »osjeća« što je pravo i što u pojedinim konkretnim situacijama valja činiti. Tim se naravno ne želi reći, da se žena uopće kreće na vanlogičkom području ili da za nju uopće ne vrijede logički zakoni, kao da za nju ne mora biti istina, da je pet više nego četiri ili kao da u njenom svijetu može egzistirati četvorokutan krug. Dobro znamo, da logički zakoni vrijede i za ženu, a iskustvo nam svjedoči, da se ona često i u mnogom pogledu uistinu i ravna po tim zakonima. Naprijed spomenutom izrekom želi se samo istaknuti, da žena svoje znanje često ne stiče logičkim, to jest racionalno-diskurzivnim rezoniranjem, nego na drugi način. Teško je konkretnije formulirati taj drugi način spoznavanja. Ne možemo ga ni pravo opisati. Zato ostaje karakterističan odgovor, što ga sama žena daje u takvim slučajevima: »Ne znam z a š t o je tako, ali sigurno znam d a je tako!« Sve to još ne mora značiti, da postoji jedno područje stvarnosti, na kojem može biti istinito i ono, što je prema pravilima zdrave logike očito kontra-

diktorno. Ali svakako znači, da možemo imati sigurno znanje i onda, kad ga eventualno ne možemo logički opravdati. Da u tom znanju možemo lako pogrešiti, to je također jasno. Razlog je u tom, što nemamo stroge kontrole. Tim se i tumači veliko nepovjerenje, što ga obično imamo prema takozvanom alogičkom ili iracionalnom znanju. S pravom. Ali konačno su i tom iracionalnom znanju stavljene granice. Što je očito protivurječno, to nikako ne može biti istinito, kao što i obratno nije istinito s a m o ono, što se može logičkim sredstvima opravdati ili »izračunati«. Da izbjegnemo svaki nesporazum u tom pitanju, moramo još ukratko upozoriti na slijedeću činjenicu: drugo je načelno priznati mogućnost nekog vanlogičkog znanja, a drugo je — kako su htjeli različni iracionalistički sistemi — proglasiti to vanlogičko znanje temeljem našeg uvjerenja o egzistenciji Boga i o opravdanosti religije ili uopće temeljem svake sigurnosti.

Kad govorimo o »teološkoj egzistenciji«, kad se pozivamo na njen »vanlogički oblik mišljenja«, želimo priznati, da postoji neki naročiti teološki etos spoznavanja, što ga posjeduje samo onaj, koji konkretno živi u milosti i koji je u svom mišljenju konkretno obuzet i prožet onom dinamikom, koja mu se očituje u nadnaravnoj ekonomiji spasa. Ukoliko ta dinamika nije obični proces matematičkog načunanja ili logičkog zaključivanja, nego »diktat« neograničene ljubavi, utoliko se s pravom može i mora govoriti o nekom vanlogičkom događanju. Određenje znači to, da se treba što više uživjeti u onu stvarnu datost, u onaj konkretni nadnaravni red, u kojem se nalazimo, i to u kojem se nalazimo jedino i isključivo po pozitivnoj odredbi slobodne volje Božje. Što nam više uspije, da se »podudaramo« s tom slobodnom odredbom, to je i naše znanje u teološkim pitanjima sigurnije. Do tog znanja očito ne vodi logičko rezoniranje, već takozvano reproduciranje Božjeg života u nama, ukoliko je to uopće moguće.

Međutim, kako se lako može vidjeti, sve je to opravdano samo onda, kad već imamo neko sigurno znanje o tom, da Bog uistinu postoji, kao i o tom, da nam je Bog nešto saopćio o svojim slobodnim odlukama. Drugim riječima, prije svega moraju biti opravdani filozofski i historijski temelji »teološke egzistencije«. Kod tog opravdanja moramo

nadasve paziti na to, da ne gradimo kulu u zraku. Potrebna je najveća moguća kontrola, jer se radi o samom temelju, o središnjoj istini cijele naše egzistencije. Tu najveću moguću kontrolu imamo onda, kad u procesu spoznavanja ili u sticanju sigurnosti možemo svaki članak racionalno-diskurzivno opravdati ili kontrolirati. Kad nedostaju diskurzivna sredstva, ne treba odmah tražiti utočište u »vanlogičkom« području. Jer ono što je logički opravdano, još ne mora biti racionalno-diskurzivno prozirno. U tom smislu govori sv. Toma o intuiciji prvih principa: njihova se objektivna evidencija može logički pokazati, ali ona se nikako ne može racionalno-diskurzivno dokazati, jer se radi o prvim principima, koji se ne mogu osnivati na drugim principima (inače ne bi bili prvi), nego jedino mogu biti po sebi i iz sebe jasni.

Zato nije najsretnije izabran izraz o »vanlogičkom« obliku mišljenja. Protiv svoje volje dolazi Koepgen do formula, koje očituju omalovažavanje i obsceniziranje svakog racionalnog i historijskog opravdavanja kršćanstva. Te su formule velikim dijelom uvjetovane neumjesnim izrazom o »vanlogičkim« elementima teološkog mišljenja. No u jednoj točki Koepgen ipak ima pravo. U spekulativnom obrađivanju dogmatskih istina dogmatičari naime katkad čine utisak, kao da žele pokazati, zašto je Bog u svojoj mudrosti baš morao činiti ono, o čemu govori objava. To potsjeća na čovjeka, koji hoće pokazati, da je Bog na osnovi zdrave logike naprosto morao ići onim putem, koji nam je konkretno poznat iz objave. Psihološki je takvo nastojanje sasvim razumljivo, jer čovjek i nehotice samog sebe smatra mjerodavnim da sudi u svim pitanjima. Međutim naravi čisto teološkog ili dogmatskog mišljenja mnogo više odgovara, da usredotočimo naše spekuliranje na činjenicu, da su pojedine vjerske istine plod slobodne odluke Božje, da iza njih stoji i za njih jamči neograničeno mudri Bog u svojoj beskrajnoj ljubavi. Potpuno uživljavanje u tu svijest, to je ono za čim treba da teži pravo teološko mišljenje. Racionalno raščlanjavanje ne samo da često nije moguće, jer se radi o slobodnim odlukama, nego nas obično i odalečuje od pravog života.

Koepgen ide predaleko, kad logičko mišljenje shvaća u smislu adekvatnog matematičkog mišljenja, kako se može razabrati iz nekih njegovih izvoda (na pr. str. 57). S tog je stanovišta

razumljivo, da naši pojmovi o Bogu i o nadnaravi imaju samo nepravu ili metaforičko značenje, da metafizički pojmovi za dogme nisu drugo do simboli (str. 65, 114—115 i 153—154). Važno je upozoriti na ovu zablude ne samo zbog nje same, nego i zato što ona ublažuje druge Koeppenove formule o mogućnosti protivurjeđa u dogmama. Ako naime dogme nisu drugo do nepravu simboli, koji samo nekako pokazuju stvarnost, a ne sadržavaju stvarnost, onda one mogu doduše međusobom biti kontradiktorne, ali zato ipak mogu također »pokazati« jednu te istu stvarnost. Tako uostalom imamo u poganskoj mitologiji mnogo primjera, koji u obliku različitih historijskih događaja žele prikazati jednu te istu istinu. Pa i danas mnogi opet nastoje život Isusov svesti na obični mit, dakako na osnovu neodrživih predrasuda i u potpunom nepoznavanju prave biti kršćanstva.

Kad točno uočimo mišljenje onih, po kojima bi dogme bile samo simboli istine, vidimo da je to stanovište u sebi protivurječno. Mogli bismo razumjeti, da se govori o simboličkom izražavanju u smislu nesavršenog, nepotpunog, inadkvatnog formuliranja jedne istine. No kad simboličko izražavanje treba da znači, da se radi o isključivo nepravom ili nevlastitom značenju, onda se tim uopće nijeće opravdanost i smisao simbola. Jer simbol nalazi svoje opravdanje u tom, što barem na neki način, iako možda na vrlo nesavršen ili inadkvatan način, izriče ma i najmanji dio prave stvarnosti o svom predmetu. Kad naime ni tog momenta ne bi bilo, imali bismo same negativne elemente. Samom negacijom ne možemo karakterizirati ili bilo kako formulirati jednu pozitivnu stvarnost. To bi bio pravi agnosticizam. Takvo simboličko znanje bilo bi kao jezik u šiframa (Jaspersov izraz!), za koji smo izgubili ključ.

Trebalo bi uvijek točno razlikovati slijedeća dva pitanja: 1. racionalno-diskurzivno opravdanje filozofskih i historijskih temelja religije i kršćanstva, 2. spekulativno obrađivanje pojedinih dogmatskih istina.

Što se tiče prvog pitanja, to je i sam Vatikanski koncil dosta jasno govorio. Ne možemo zabaciti racionalno opravdanje filozofskih i historijskih temelja kršćanstva ili proglasiti ga suvišnim, a da ne dođemo u konflikt s jasnim odredbama crkvenog naučavanja. Ipak smijemo postaviti slijedeće pitanje:

Treba li to opravdanje shvatiti u tako isključivom smislu, kao da »vjera« upravo strogom logičkom nužnošću slijedi kao jedini ispravni stav čovjeka? Tradicionalna apologetika odgovara na to pitanje pozitivno. No s njom se neće složiti oni, koji su verzirani u spisima svetih otaca, koji češće naglašuju potrebu, da naprosto treba vjerovati, pa da će se u konkretnom vjerovanju postepeno oblikovati uvjerenje o opravdanosti same te vjere. Obično dakako ni ne pitaju za pravi smisao takvih i sličnih tekstova kod svetih otaca. Njima je prvi korak, kojim čovjek stupi u vjeru, kao smjelo usuđivanje, a ne rezultat točno kontroliranog misaonog procesa ili logičkog računa. Tko od njih ima pravo? Čini se, da donekle imaju pravo i jedni i drugi. Možda se borba oko opravdanosti prvog ili drugog stanovišta neće nikad ni svršiti apsolutnom pobjedom jednih ili drugih. To po sebi ne mora biti nikakav nedostatak, nego je možda čak pozitivna odlika, koju dovoljno ne shvaćamo, jer se kod rješavanja izloženog problema uvijek već služimo principima određenog filozofskog »sistema«. Uostalom, nije li slično bilo sa Kristovim čudesima? Mnoga su Kristova čudesa očito trebala biti znakovi njegovog božanskog poslanstva, legitimacija njegove osobe i njegovog djelovanja. To otprilike odgovara onom, što s današnjim apologetima nazivamo racionalnim opravdanjem temelja kršćanstva. Isus je doduše često tražio vjeru prije nego što bi tvorio čudo. Ali zato ipak imamo jasnih mjesta, iz kojih proizlazi, da su čudesa trebala u prisutnima izazvati vjeru u njegovo božansko poslanstvo i u njegovu božansku moć. Tako na pr. Isus izričito kaže: »Što je lakše reći: Oprošteni su ti tvoji grijesi, ili reći: ustani i hodi? Ali da znadete, da Sin čovječji ima vlast na zemlji opraštati grijehе, tada reče uzetome: Ustani, uzmi svoju postelju i pođi kući svojoj« (Mt. 9, 5—6). Nisu uvijek svi prisutni vjerovali, ma da su znakovi bili jasni. Da vjera ne ovisi o samom stupnju jasnoće, kojom shvaćamo razloge za vjerovanje, razabiremo i iz samih riječi Isusovih u priči o bogatašu u paklu (Lk. 16, 19—31). Tamo Abraham kaže za bogataševu braću, neka se drže onog što uče Mojsije i proroci: »Ako ne slušaju Mojsija i proroka, da tko i od mrtvih ustane, neće vjerovati«.

Mnogi misle, da bi sigurno vjerovali, kad bi se dogodilo određeno čudo ili kad bi uvidjeli određene istine, do kojih se

dolazi samo polako mučnim intelektualnim radom. To je iluzija. Jer vjera, koliko god bila filozofski ili razumski opravdana, i s čisto naravnog stanovišta u svojoj zadnjoj biti nije samo jednostavan i jednoznačan rezultat intelektualnog računa, kao što ni slobodna odluka nikad nije obični rezultat motiva. Bez navedenog racionalnog opravdanja bila bi vjera (ili barem njen prvi početak) naprosto slijepa. Poslije tog opravdanja vjera ipak nije samo kao zreli plod, kao logička nužnost. Ona ostaje tajanstvena, i to u onom smislu, u kojem je i svaka slobodna odluka tajanstvena. Zato i racionalno opravdanje ima svojih granica. Tako se po svoj prilici ima razumjeti i Isusov ukor: »Ako ne vidite znakova i čudesa, ne vjerujete« (Iv. 4, 48). Još je značajnije, što Isus reče Tomi: »Pošto si me vidio, vjeruješ. Blaženi oni, koji ne vidješe, a vjeruju« (Iv. 29, 29).

Sigurnost, što je imamo o objavi odnosno o njenoj faktičnosti, još uvijek uključuje stanoviti »polumrak«, kako ističe P. Wust u svom najoriginalnijem djelu »Ungewissheit und Wagnis³« (München 1940, str. 215). Po njemu je priznavanje objave još uvijek neki riziko, zapravo neko »usuđivanje«, dakako ne kao korelat apsolutne sumnje ili apsolutne nesigurnosti, kao skok u slijepu sudbinu (str. 268), nego kao »usuđivanje mudrosti«, zasnovano na pravoj, ali ograničenoj spoznajnoj sposobnosti našeg razuma (str. 294).

Što se tiče drugog pitanja, pitanja o spekulativnom obrađivanju i utoliko opravdavanju dogmatskih istina, stvar stoji drukčije. Već smo prije spomenuli, da teolozi u tom pitanju nisu uvijek bili na pravom putu. Možda je posljedica prosvjetiteljskog načina mišljenja, da su se naše dogmatike dugo ponajviše bavile onim dijelovima vjerskih istina, koji su bilo u kojem pogledu barem donekle bili pristupačni našem shvaćanju. Tako je onda i nehotice mogla nastati dvostruka kategorija dogmatskih istina: kategorija onih istina, koje znače nešto za naš praktični život (na pr. presv. euharistija, otkupljenje, utjelovljenje itd.), te kategorija onih istina, koje da su »sterilne« i »bez upliva« na naš praktični vjerski život (na pr. Presveto Trojstvo, Filioque i sl.). Protiv takvog stava s pravom se traži »radosno stajanje u dogmama«, a ne samo simpatiziranje s onim aspektom dogme, koji nam je u stanovitoj mjeri

i razumom shvatljiv. Ako tko želi to »radosno stajanje u dogmama« posebnim imenom nazvati gnozom, ne može nitko imati opravdanog prigovora. Sigurno će se vjerniku u tom gnostičkom stavu pokazati novi vidici, do kojih ne bi došao »racionalnim« putem. Radosno uživljanje u neko umjetničko djelo ili u psihi jedne osobe vodi već u naravnom životu do takvih spoznaja, do kojih se ne dolazi čisto logičkim ili racionalnim računanjem. Još više vrijedi to, kad se radi o nesebičnom uživljanju u Božji svijet. Kuda bi nas vodili naši »racionalni računi«, kad znamo, da naše misli nisu Božje misli i da naši putevi nisu Božji putevi?

Kerigmatsko bogoslovlje.

Na katoličkim bogosloveskim fakultetima i učilištima dogmatika i moralno bogoslovlje obično se predaju na latinskom jeziku. Skoro je suvišno govoriti o razlozima, koji preporučuju ili čak nalažu tu praksu. Latinska je terminologija i u najtežim pitanjima obično vrlo jasna, jer je isklesana od najboljih glava mnogih naroda. Protiv različenog krivog naučavanja branila je Crkva na svečan autoritativan način p r a v u nauku, a pri tom se i sama služila jezikom i terminologijom, koji su po »školama« važili kao najbolji instrumenti za ispravno formuliranje objavljenih istina. Skolastika je baš po toj svojoj funkciji u najotmetnijem značenju »ancilla theologiae«.

Kandidatima bogoslovlja je na taj način znatno olakšan studij spekulativne dogmatike i moralke, ma da to zvuči paradoksn, kad pomislimo da u zadnje vrijeme ima mnogo kandidata, koji su svršili r e a l n u gimnaziju te razmjerno slabo vladaju latinskim jezikom. S ispitom još nekako ide. Ali poslije ispita mladi svećenik mora na živom jeziku naučavati, zapravo p r o p o v i j e d a t i, a to znači ne samo teoretski instruirati, nego također praktično oduševljavati. On stoji pred dvostrukom novom zadaćom. Prije svega pred zadaćom, da na svom jeziku nađe zgodne izraze, kojima će barem vjerno opisati ono, što je već odavno pregnantno fiksirano u latinskoj stručnoj terminologiji. A zatim također pred zadaćom, da cijeli sistem spekulativne znanstvene teologije »pregradi« i »transponira« u naročiti oblik pravog propovijedanja; tim se sad ne misli samo na pitanja, kojima se prvenstveno bave pastirsko bogoslovlje, homi-

letika i druge bogoslovske discipline, nego se pita, da li je eventualno potrebna naročita nova teološka disciplina, koja bi se jednostavno služila rezultatima spekulativne znanstvene teologije te prema njima prikazala dogmatske istine u takvoj međusobnoj suvislosti, da bi se odmah vidio pravi životni smisao objave.

Zaustavimo se odmah kod ovog pitanja o potrebi i opravdanosti »jedne teologije propovijedanja« ili — prema grčkom izrazu — »kerigmatskog bogoslovlja«. Smisao i zadaću tog bogoslovlja ukratko izlaže isusovac Hugo Rahner u djelu »Eine Theologie der Verkündigung²«, Freiburg i. Br. 1939 (na str. 3—5 navedena je sva važnija literatura o tom predmetu). Valja napomenuti, da se za kerigmatsko bogoslovlje naročito zalažu bivši isusovci-profesori u Innsbrucku, najviše braća Hugo i Karl Rahner, te F. Lakner. Oni upravo idu za tim, da teoretski opravdaju i izgrade kerigmatsko bogoslovlje kao posebnu teološku disciplinu. Kao takvo je kerigmatsko bogoslovlje vezano na njihova imena. Sa stanovišta praktičnog bogoslovlja intenzivno se bavio problemima savremenog propovijedanja vjere J. A. Jungmann, iz iste sredine.

Po navedenom djelu H. Rahnera kerigmatsko je bogoslovlje prije svega bogoslovlje: ono se zato nikad ne smije protiviti znanstvenom bogoslovlju, niti ga smijemo shvatiti kao nadomjestak za tradicionalno skolastičko bogoslovlje, od kojeg bi se ono razlikovalo samo tim, što bi bilo bliže životu. — Ali kerigmatsko je bogoslovlje »bogoslovlje propovijedanja«. Tim se želi naglasiti, da je opravdan samostalan kerigmatski oblik bogoslovlja. Ta se samostalnost odnosi prvo na sadržaj, jer kerigmatsko bogoslovlje preuzima jednu zadaću, koju niti može niti treba da ispunjava bogoslovlje kao čista znanost. Znanstveno bogoslovlje dobilo je naime historijski, spekulativno i didaktički svoj naročiti oblik, koji znači uvjetnu nužnost. Potrebno je pregrađivanje te tvorbe u drugi teološki oblik, u kojem će više doći do izražaja organska povezanost objavljenih istina obzirom na stvarno spasenje čovjeka. Zatim se navedena samostalnost odnosi također na sposobnost oduševljavanja; čovjek mora biti ganut od objave. To opet ne znači, da spekulativna znanstvena teologija uopće ne može oduševljavati za vjerski život i za živu vjeru, nego se jednostavno misli na či-

njenicu, da »škola« prvo nužno mora biti suha »zbog aristotel-sko-kršćanske jasnoće i logike« kao i zbog besprijekorne točnosti u historijskim pitanjima, pa da zato jedva nalazi vremena da i u najkraćem obliku tretira »još i« kerigmatska pitanja. No kerigmatsko bogoslovlje svijesno ide za onim, što sv. Pavao formulira ovako: »Sequor autem, si quomodo comprehendam, in quo et comprehensus sum a Christo Jesu« (Phil. 3, 12). U tom smislu kerigmatsko bogoslovlje treba da bude »theologia cordis«. To se dakako može postići na više načina i u tom treba dati što veću slobodu. Svakako je sigurno, da je dogmatsko bogoslovlje u svom današnjem obliku historijski uvjetovano i da nam ne pruža objavljene istine u onom obliku, u kojem ih moramo propovijedati ili saopćiti današnjim ljudima. Kao što ne kažemo za jutarnju rosu, koja leži na cvijeću poslije ljetne noći, da je H₂O, ma da je to znanstveno sasvim ispravno, tako isto ne možemo ljudsko srce oduševiti činjenicom, da je milost fizički akcident. Skolastika i znanstvena teologija zato ipak nisu kao sistemi suhih pojmova, koji nemaju veze sa životom, nego se prije mogu karakterizirati kao »sobria ebrietas«, kao ona mirna promišljenost, »koja gradi nasipe, između kojih tek može sigurno da teče struja oduševljenja«. Time je ujedno najzgodnije karakteriziran odnos između znanstvenog i kerigmatskog bogoslovlja.

Tko nema razumijevanja za problematiku kerigmatskog bogoslovlja, taj ili površno misli ili nije svijestan svog svećeničkog poslanstva, to jest svoje teološke ili svećeničke egzistencije. Da baš mlađa generacija svećenstva pokazuje najviše zanimanja za ova pitanja, razumljivo je iz onog, što smo rekli o dvostrukoj zadaći apsolviranog bogoslova. Poslije određenog broja godina svaki i sam nalazi »svoj« način propovijedanja, pri čemu ne mislimo na retoriku, već na povezivanje tih istina u pravu »spasonosnu« cjelinu. Taj individualni način ne mora biti vrlo savršen. No čovjek poslije stanovitog iskustva obično više računa sa gotovim činjenicama, nego s idealnim ali opravdanim potrebama. I zato kerigmatsko bogoslovlje načelno jest i ostaje zahtjev »mlađe« generacije.

U principu se i Koepgenova »gnoza kršćanstva« mora prosuđivati u svijetlu kerigmatskih zahtjeva. Da njegov način u mnogom pogledu ne odgovara, štoviše, da neki njegovi izvodi

unose zbrku u osnovna pitanja bogoslovlja i filozofije religije, o tom smo se naprijed dovoljno uvjerali. — Sigurno je i to, da iznesena problematika još ni izdaleka nije riješena time, što bi se nastavnik na svojim predavanjima služio i latinskim i živim jezikom. Potrebno je ili pravo kerigmatsko bogoslovlje kao posebna nova disciplina ili barem sintetičko prikazivanje znanstvenog bogoslovlja u svijetlu kerigmatskog poslanstva.

Duboko smo uvjereni, da je zapravo iz iste kerigmatske krize nastalo djelo, što ga je u ime anonimnih katolika izdao protestantski učenjak G. M e n s c h i n g (izdavač je imao biti R. O t t o, koji je umro) pod naslovom »Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde. Von katholischen Theologen und Laien«, Leipzig 1937. Djelo je došlo na indeks. Stvarno se u njemu ponavljaju stari modernistički nazori. Obzirom na odnos između razuma i vjere doznajemo, razumije se, da se religija ne može metafizički opravdati odnosno da se religiozni predmet, egzistencija Božja, ne može dokazati metafizičkim argumentima (str. 46). Primjenjivanje aristotelsko-tomističke filozofije na kršćansku religiju znači njeno krivotvorenje (str. 51). — Bogoslovska akademija u Paderbornu odgovorila je već 1938. godine djelom s prinosima poznatih imena (Bartmann, Pieper, Brinktrine, Simon, Rüsche, Mayer) pod naslovom »Reformkatholizismus? Eine Antwort auf das Buch: Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde«, Paderborn b. god. No kao što se moglo očekivati stvar tim nije bila riješena, nego je sad tek slijedio pravi polemički spis. Protestant H. M u l e r t kao izdavač napisao je predgovor, a novo je djelo također izašlo anonimno pod naslovom »Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr. Von katholischen Theologen und Laien«, Leipzig 1940. Ne ulazimo u ovu polemiku, jer se čitavo raspravljanje anonimnih »katoličkih bogoslova i laika« svodi na osnovne teze osuđenog modernizma, o kojem su akti zaključeni i o kojem postoji obilna literatura.
