

Branko Bošnjak

TEIZAM I ATEIZAM U FORMULACIJI:
»BOG JE MRTAV«

Iz Nietzscheova djela *Tako je govorio Zaratuštra* možemo pročitati novu objavu čovjeku i svijetu, a to je izraženo u jednoj rečenici: Bog je mrtav, odnosno svi su bogovi mrtvi. Time počinje Zaratuštrino viđenje novog smisla i drukčijeg života. No kako se došlo do te spoznaje? Zašto se ne ostaje na onome što je prije bilo? Dok se vjerovalo u Božju krisutnost na Zemlji, i među ljudima bilo je i nade da će se na kraju ipak sve dobro i pravedno završiti. Bit će i nagrada i kazni, već prema djelu i zasluži.

U filozofsko-literarnom pogledu Nietzsche je Božju smrt izveo kao ukidanje svjedoka u ljudskoj patnji i bijedi. Zaratuštrin sugovornik kaže da je Bog sve vidio i da je bio vrlo radoznao. Zavirivao je i u najskrivnije kutke života. On je bio nad-nametljivac (*Über-Zudringliche*) i nad-samilosnik (*Über-Mitleidige*) i to stalno gledanje čovjek nije htio trpjeti. U Homera bog Helije (Sunce) sve vidi i sve čuje i nitko se ne može sakriti pred općom svjetlosti. Taj odnos prema Heliju ima apsolutno značenje. I *Boetije* u svojem djelu *Ujeha filozofije* navodi ta mjesta o bogu Sunca. No Zaratuštrin sugovornik odnos prema gledanju rješava tako da onaj koji samo gleda nema pravo da sve vidi kad u tome ne sudjeluje. I taj Bog morao je umrijeti. »Bog koji je sve vidio pa i čovjeka: taj Bog morao je umrijeti. Čovjek ne može *podnijeti* da živi takav svjedok.«

Kad se čovjek odlučio da ukloni takva svjedoka znao je da ostaje sam, a to mu nije bilo teško, jer je i prije bio sam, ali uz prisutnost promatrača. To podsjeća na Epikurov zahtjev da čovjek u svojem djelovanju uzme kao uzor nekog čovjeka, pa da sve radi tako kao da ga taj čovjek promatra. To bi bilo dovoljno u ostvarenju prave vrline i etičkog kriterija. To gledanje u vlastitim mislima stalna je opomena od onoga koji nam je uzor. Ako u svemu imamo toga dobrovoljno odabranog svjedoka,

tada je to voljni oblik odlučivanja. Taj svjedok treba da bude oblik i sadržaj komparacije.

No kad Zaratustrin sugovornik govori o Bogu kao o svjedoku, onda je to postavljeni zadatak koji se mora poznati. Svjedok postoji, ali samo kao svjedok i on nimalo ne sudjeluje u tome što se s čovjekom događa. To promatranje unosi zabunu: može li svjedok učiniti boljim ono što je loše. No, svjedok u to ne ulazi pa je čovjeku samo opterećenje. Stoga se čovjek odlučio da ukloni takva svjedoka. I to ide u razloge zašto je Bog umro. Čekati na to da Bog opet oživi nije realno jer, da je on mogao živjeti, on ne bi ni umro.

Nije ovdje potrebno opširnije izvoditi Nietzscheove stavove jer bit je već rečena. Pitanje je ostalo otvoreno, naime, je li za čovjeka moguće da iz povijesti dobije dokaze za djelovanje svjedoka ili nije? Ako je to iz povijesti teško spoznatljivo i gotovo neizvjesno, tada se nužno ide na zaključak da povijest ostaje samo čovjekovo djelo. Što je čovjek, to je povijest, a što je povijest, postaje vidljivo po svim zbivanjima.

Iz stava da je Bog mrtav otkriva se čovjekova sumnja u sve što postoji i u sve što se govori. To se odnosi na svaki oblik isključivosti pa je stoga negiranje apsolutnosti način čovjekova oslobađanja od navika i tradicije. Kad je to jednom učinjeno, što ostaje i preostaje? Na to se može odgovoriti samo jednom riječi: *čovjek*: To što čovjek proizvodi, stvara i misli jest opet samo njegovo djelo. A gdje su tada svjedoci i tko su oni? Najveći svjedok jest povijest. To se ne može ukloniti niti to može »umrijeti« i prestati postojati. I doista povijest je postala čovjekova apsolutnost, no ne kao nešto transcendentno već kao čovjekova najbitnija imanentnost. Povijest je prošlo, sadašnje i buduće kao cjelina čovjekove egzistencije u svijetu bića. Iz povijesti čovjek vidi što je bio, a kritičkim razmišljanjem o svemu tome čovjek može stvoriti novo, drukčije i bolje. Povijest je čovjekov smisao i mjesto djelovanja. *Fichte* je jednom rekao: Kakav čovjek, takva i filozofija. To uopćeno znači da čovjek stvara svoj svijet po svojem mišljenju i shvaćanju, a to vodi do zaključka: Kakva filozofija (teorija), takva i povijest, tj. praksa. Time je čovjekovo određenje dobilo svoj smisao i svrhu.

Ako se u Boga vjerovalo, tada je iz tog odnosa slijedio i način života, koji je bio uvjetovan tim finalnim određenjem. Eshatološko je postalo norma pa su se i sredstva prema tome odabirala. Život je bio oblik egzistencije tog dalekog, apsolutnog cilja. Jer tada se može reći da se sve događa *suh specie aeternitatis*, jer postoji i vječno biće — koje osigurava, ali i omogućava da sve postoji u odnosu prema stvaraoču. Taj oblik vjerovanja nosi u sebi i povijesno određenje jer zbililo se nešto što je evidentno. Na primjer, prema kršćanskom vjerovanju, među ljude je došao Božji Sin i time je ono što je bilo metafizičko dobilo *povijesni izraz*. Sada to nije, kao u platonizmu, apsolutna ideja Dobra, a sve drugo odraz je te ideje, već se zbililo *parusija* tj. identitet između ideje i predmeta u liku

Bogočovjeka. Ideal parusije može opet biti nada u ponovni Bogočovjekov povratak i to u psihološkom pogledu može djelovati vrlo optimistički. Tu nema više potrebe da se to dokazuje, kao što je na primjer morao raditi apostol Pavao u svojoj Poslanici Korinćanima jer su oni posumnjali u uskrsnuće od mrtvih. Njegovi dokazi polaze od ideje Jednog koji je tada analogno izveden na sve pojedinosti. Ako po jednom može doći grijeh (Adam), tada po jednom može doći i iskupljenje (Isus Krist), što znači da je dijalektički misterij sebe obrazložio iz pojedinačnog, preko posebnog i općeg, dakle, potpuno suprotno od pravila Aristotelova silogizma, u kojem se ide od općeg, preko posebnog pa tek tada kao zaključak na pojedinačno.

Kršćansko jedinstvo eshatološkog i povijesnog značilo je tada »preokret svih vrednota« koje su bile shvaćene kao »nove ploče« cjelokupnog čovjekova života. O tome bi se moglo govoriti vrlo opširno, no to ipak ovdje nije najnužnije. Bitno je to da je povijest promijenjena i da se to uzelo kao novi put u iskupljenju svakog pojedinca.

U tom odnosu povijest je određena kao cjelina koja ima svoj početak i kraj. Svi se događaji vrednuju prema završetku i odatle dobivaju svoj smisao. Povijesni je cilj u apsolutnosti spasenja. Kad je metafizičko dobilo izraz povijesnog, tada se počinje misliti na drugi način. Stoga kronologija događaja nema vrijednost po sebi već se sve mora unijeti u novi, opći, zajednički (religiozni) smisao. Ili — koliko pojedinačno djelo pridonosi onom krajnjem, što je *Augustin* opisao kao stanje blaženstva u raju (*De civ. Dei* XXII. 30). To je blaženstvo — gledanje svjetla lica Božjeg — nagrada, a to nije nikakva slučajnost ni predodređenost o kojoj se može govoriti kod Mojsija, a to citira i apostol Pavao, što je djelomično prisutno i u Augustina, već je to nešto što se može postići svakodnevnim djelovanjem, htijenjem i mišljenjem koje sebe usklađuje s tim zadnjim (apsolutnim).

Ovdje se može za čas i apstrahirati od religiozne ideje i poći u tok povijesti pa će se vidjeti da je na takav način povijest nužno Božje djelo u kojem čovjek ima svoju ulogu koja mu je prepuštena kao vlastiti stav. To jedinstvo čovječjeg i božjeg uvijek dolazi do izražaja, no pitanje je koliko će čovjek sebe usklađivati s Božjim realitetom da bi se što sigurnije kretao. Jer ako je Sin Božji bio na Zemlji i ušao u čovjekovu povijest, tada se ta povijest više ne može određivati izvan tog odnosa ako se vjeruje u spasenje s pomoću Božje milosti.

Prema tome, radi se o pitanju što je povijest, i može li se ta povijest prenijeti na odnos prema parusiji kao na svoju ideju (telos) do koje se dolazi postupno. To ujedno znači da je povijest apsolutno orijentirana prema ideji parusije. Samo se tu oblikuje smislenost koja će čovjeka voditi prema tom završetku.

Sad se dolazi do činjenice koja glasi ovako: povijest ima početak, ali ima i završetak. Ako se taj odnos prihvati, tada završetak znači pro-

mjenu oblika ovog svijeta, o čemu se dosta govori u Evandeljima. No promjena ovog oblika znači to da je sve ovo privremeno pa stoga i zaslužuje da bude promijenjeno u odnos »kao da«, tj. koji trpe kao da ne trpe, koji je oženjen kao da nije oženjen i si., što znači da je već blizu očekivani kraj koji će tada ostvariti novo i vječno. Time bi očekivani cilj bio oblik nade koja se postupno izvodi, što bi značilo da smo sve bliže tom cilju.

Ako sad pogledamo izraz: Bog je mrtav, tada se nužno otvara pitanje o čovjeku i povijesti. Jer ako se eshatološko, (metafizičko) prenijelo u povijesno, tada bi ga trebalo izdvojiti i poći nekim drugim putem. Već je *Jean Paul Richter* išao na literarnu obradu — što činiti ako ateizam ima pravo i kako to drugima priopćiti. U svojem tekstu *Rede des toten Christus vom Weitgebude herab, dass kein Gott sei (1789)* on priopćava razočaranje umrlih jer su vidjeli, a i Krist im potvrđuje, da ih je Bog prevario, dakle ničega nema. Umrli djeca dođoše Isusu i upitaše: »Isuse, zar mi nemamo oca? I on odgovori, veoma plaćući, mi smo svi jadnici, ja i vi, svi smo bez oca.« Sve je počelo propadati i nestajati. Isus podigne oči prema gore kao najviša konačnost prema Ništa i prema praznoj neizmjenosti i reče: »Kruto, nijemo Ništa! Hladna, vječna nužnosti! Besmislena slučajnosti! Da li vi to spoznajete između sebe? Kada ćete razbiti građevinu i mene ... Ah, vi presretni stanovnici Zemlje, vi još u Njega vjerujete... i neće doći jutro, ni spasonosna ruka, ni beskrajni otac.« Svijet je pritiskala divovska zmija vječnosti i počela je sve lomiti. Tako bi kršćanima izgledala istinitost ateizma.

Ako je Bog mrtav, to znači da je on nekada bio živ. Kao živ, mogao je djelovati na stanje u svijetu, da ljudi budu dobri i da ga slušaju. No događalo se da je čovjek više htio ići sam po svojem kriteriju i putu, a Bog ga u tome nije sprečavao. Uostalom, i stanje svijeta dalo je dovoljno mogućnosti da se upozori kako se sve događa tako kao da Boga i nema. To bi se moglo tekstualno pratiti od Pirona i njegove skepse pa sve do Feuerbacha i današnjih dana, kada je na primjer postavljeno pitanje može li se vjerovati u Boga nakon atomske eksplozije nad Hirošimom i nakon plinskih komora po koncentracionim logorima, odnosno nakon svih zločina koji su bili učinjeni. S tim u vezi ipak dolazimo na pitanje: zašto je Bog šutio?

Zaratustra ne ide u neke teorijske izvode, odnosno Nietzsche ostaje kod svoje konstatacije: da je Bog umro. No ako Bog više nije živ, što učiniti s njim mrtvim? Da li je to riješeno time da bude zaboravljen? No zaborav nije rješenje jer se radi o tome da uvijek može biti ljudi koji još nisu čuli da je Bog umro, kao što se i Zaratustra čudio starcu koji se sprema da izvrši religiozne obrede budući da još nije znao da je Bog umro. Ako se to rješava time da se to čuje, tko će to navještati, i kako će to doći do drugih, odnosno do svih? Da li pojedinac, grupa ili neka zajednica? No ni tu nije izlaz jer se ne može doći do svih. Već je *Boetije* u

svojem tekstu *Utjeha filozofije* govorio o tome da je na Kavkazu bilo naroda koji nikad nisu čuli da je postojalo Rimsko carstvo. Ako, dakle, za taj Imperij nisu u ono vrijeme svi znali, što tada očekivati od našeg pojedinačnog djela i možda želje za isticanjem i autoritetom. To znači da je govorenje svima vrlo relativno.

Starac ne zna da je Boa mrtav. To neznanje nužno znači nastavak onoga što se i do tada mislilo. Ako bi se reklo da Boga nikada nije bilo, onda bi to bio ateistički iskaz o biću za koje se vjeruje da je uzrok svega što postoji. Sama formulacija: Bog je mrtav — omogućava da i dalje bude sve kao i prije, jer ostaje otvoreno — kako neko mišljenje prenijeti svima. Tu je teistički odnos stalno prisutan kao razmišljanje o načinu postojanja. No, Bog je Bog živih, a ne mrtvih, reći će se u Evanđeljima, što znači da pojam »mrtav« ne ide u taj odnos, ni na Boga ni na čovjeka. Jer ako je jedno u tom odnosu mrtvo, tada ni drugo nema svoje mjesto u tom izvodu. Vrijednost ima: živi Bog i živi čovjek. Drukčije to ne bi išlo. No ako se živi čovjek ohrabri te reče: Bog je mrtav, tada on ipak negira Boga kao živo biće i ide nužno na stav ateizma u kojem je osnovno to da čovjek sebe izuzima iz tog cilja i stanja.

Teizam i ateizam u formulaciji: Bog je mrtav označuje odnos koji se iz mišljenja prenosi u realitet. Sada, kada Bog više nije živ, čovjek se pita, a što ostaje i kako je moguće živjeti, odnosno: Što da se radi? Nietzsche će reći: čovjek mora izgraditi svoj smisao za život, a to je volja za moć. Mrtvi Bog tu ništa ne pomaže, pa iz doslovnog shvaćanja tog stava slijedi zahtjev da se u volji za moć ostvari mogućnost novog života koji ide od čovjeka i za čovjeka.

Ako se radi o kršćanskom pojmu Boga, tada je za Božju smrt krivo kršćanstvo, jer Bog živi kroz čovjeka i po čovjeku. Je li Bog bio dovoljno samilostan prema svemu što ga je na kraju i dovelo to toga da je umro. To je Zaratustrina ideja, jer samilost je vrlo neodređen odnos i pitanje je što se može opravdati i dokle to može ići? Jesmo li sigurni da sve opravdavamo kao da je i Bog s tim suglasan i da možemo dalje raditi kao što činimo.

Sumnje u tu apsolutnost samilosti i pragmatizam koji je iz toga slijedio doveli su do ateizma, dakle, do negiranja povijesne zbiljnosti u kojoj je Bog djelovao. Božja smrt znači upravo to da su ga u povijesnom razvoju vjernici onemogućili jer su radili ono što nije moglo biti prihvaćeno kao Božje djelo. To dovodi do spoznaje da je Bog mrtav, dakle, ateizam je nužno konzekvencija stanja u kojem je čovjek bio apsolutno podređen i osuđen na trpljenje i patnju. Time se iz etike poslušnosti ipak oblikovalo stanje revolta pa se i dogodilo da je s povijesnim izbačeno i metafizičko koje je u početku bilo prihvaćeno kao početak nove ere, tj. nečega što do tada nije bilo poznato, naime. Bog šalje svojega Sina da iskupi grešni ljudski rod.

I kako ide taj put oslobođenja? Da li možda na isti način kako je išao put preuzimanja metafizičkoga u povijesno. *Marx* je rekao da je put razotuđenja isti kao i put otuđenja, što se metodološki može prenijeti i na stav da je Bog mrtav.

Povijesni izraz oslobođenja bio bi znak da se iz teocentričke metafizike ide prema ideji *antropokracije*, što znači da se govori i radi o čovjeku kao čovjeku, a ne o čovjeku ideologije. Teocentričko je bilo apsolutnost, a to je vrlo jasno izrazio *Augustin* u svojem djelu *De civitate Dei* u ideji dvije države. Postoji božanska država i zemaljska država. One su ovdje na Zemlji izmiješane, a radi se o tome da se nebeska država sve više razvija. Nju na Zemlji zastupa Crkva. Smisao bi bio u ovome: Boga treba uživati (frui), a ne koristiti se njime i iskorištavati ga (uti). No od ideala do realnosti bili su vrlo različiti tokovi. Svojim shvaćanjem Augustin je izvršio diobu cjelokupnog ljudskog roda, naime, na one koji žive po čovjeku i na one koji žive po Bogu. To je u prenesenom (misterioznom) značenju nazvao dvjema državama, a radi se o ljudskom rodu kao takvom.

Augustinov povijesni univerzalizam ima svoje uzore u stoičkom univerzalizmu u kojem je mjesto Boga priroda dobila funkciju svega. Na primjer stoičar *Posejdonije iz Apameje* (135.—51.) iz Sirije (učenik *Penetije*; proučavao je u Rimu, bio je prijatelj Ciceronov i Pompejev) postavlja tezu da pisci povijesti stavljaju svoje težnje na to da sve ljude koji su međusobno srodni, a ipak odvojeni, prostorno i vremenski, dovedu pod jedan isti čvrsti poredak. Taj je prirodni red nužnost i tu se događa kružni tok. Iz jedne prirode slijedi jedna povijest i povjesničari se trude da cijelu svjetsku povijest prikažu kao povijest jedne države (analogno Kozmosu) te idu za tim da prikažu opći plan svega toga što se dogodilo.

Prema stoicima, odatle je vidljiva i ideja kozmopolitizma, jer je kozmos jedan, pa je pripadnost tome jedino što bi bilo smisljeno. Ta je priroda univerzalnost, a sve što čovjek radi ulazi u tu cjelinu.

Iz kršćanskog teizma slijedi i kršćanski ateizam, koji je najradikalniji, jer je kršćanstvo kao religija učinilo bitni preokret u tumačenju svijeta i povijesti. Time što je Božji Sin došao među ljude nastaje u tom odnosu nešto novo što prije toga nije bilo. U tom smislu navest ćemo poznati Blochov stav u kojem se kaže: *Samo ateist može biti dobar krićanin*, na što je /. *Moltmann* dodao: *Samo krićanin može biti dobar ateist*. To je Bloch prihvatio kao dopunu.

Već iz vremena prosvjetiteljstva potječe pitanje i rasprava o tome da li bi društvo ateista bilo moguće, na što je *P. Bayle* odgovorio pozitivno, što bi značilo da bi društvo ateista moglo biti i humano i moralno, a ateizam je put za afirmaciju čovjeka, pa stoga ni jedna ljudska kvaliteta ne može biti strana tom shvaćanju, iz čega je jasan i Blochov stav.

Ateizam je oslobođen od religioznog odnosa i stoji u otvorenosti prema čovjeku. Kad Moltmann kaže, da samo kršćanin može biti dobar ateist, onda je to znak da se s razine povijesnog odnosa negira božanstvo u povijesti. Ako se povijest oslobodi od teocentrizma, tada je to raskid s teologiziranom povijesti u kojoj čovjek tada ostaje sam.

Povijest je bila put u kristijaniziranje svijeta i života. Time se kršćanstvo kao *povijesni teizam* oblikovalo u društvenu i državnu organizaciju. Čim je taj povijesni teizam kao kršćanska posebnost postao sastavni dio života, nužno je došlo do pitanja — u kojem odnosu možemo vidjeti i shvatiti Božje sudjelovanje u svemu tome. To više nije na primjer stav skeptika koji razmatraju temu o zlu u svijetu. Zlo postoji, a što je onda s Bogom? Ukoliko to Bog ne ukine, on se s tim miri pa stoga njegova prisutnost i nije nigdje dokazana.

Povijesni teizam otvara mogućnost i *povijesnog ateizma*, a to znači da se povijest istražuje iz negativnog odnosa prema Bogu. To povijesno dovoljno je veliko da bi se na svakodnevnim pojavama provjeravalo što je dobro, a što zlo. Time što je povijest put patnji i životnih neizvjesnosti nužno dolazi do pitanja: a zašto je to tako i kamo to vodi? Povijest sebe otvara na način čovjeka; to može biti shvaćeno kao djelovanje iz slobode. A što je tada s najvišim bićem? Koliko je ono prisutno i gdje je? Iz tog odnosa vidimo da ateizam proizlazi iz povijesne skepse. Tu se ne radi ni o deizmu u smislu francuskog prosvjetiteljstva niti pak o religiji »kao da« *Karla Forberga* i *Fichtea*. Deizam polazi od stava da je Bog svijet stvorio, a zatim ostavlja čovjeku slobodu da ga on sam oblikuje, dok Bog egzistira za sebe. Religija »kao da« (die Religion des Als-ob) temelji sebe na društvenom skepticizmu. Stav glasi ovako: Radi tako kao da Boga ima, a da li ga ima, to se ne može dokazati. No ipak taj »kao da« bio bi dovoljna mogućnost da se ne ide u ateizam.

Cijeli stav s gledišta teizma izgleda kao zatvoreni krug. Ako čovjek nije dobar, ne može ni svjedočiti Božju poruku; čovjek nije dobar, stoga nema ni svjedočenja. No zašto čovjek to ne čini i zašto nije dobar? Kao što nema dobre države bez dobrih građana, tako ni bez dobrih građana nema dobre države. Dakle, da bi država bila dobra, mora imati dobre građane, a ako ih nema, onda takva država nije dobra.

Da li Bog bez dobrih ljudi može sebe otvoriti i afirmirati na način dobrote? Odgovor bi bio negativan. Ako zlo postoji, tada nema ni dobrih ljudi, a kad nema dobrih ljudi, tada je i Bog ostao bez učinka, što bi sve dovelo do Protagorina stava da je čovjek mjera svih stvari, postojećih da jesu, a nepostojećih da nisu, a to je *Heidegger* interpretirao u tom smislu da o čovjekovu pristanku ovisi što će postojati a što neće postojati. U svijetu bića to je tada ontičko i ontološko pitanje, no ako se to prenese na teološki izraz, tada dobivamo povijesni iskaz u kojem je čovjek postao skeptičan jer ga povijest opterećuje i on je u povijesti sam. Čovjek ne može biti apovljeno biće, jer tada ne bi bio ni prisutan na na-

čin svoje svijesti i mišljenja. Svijest o tome da je u povijesti čovjek sam dovoljna je da teizam dovede u pitanje.

Povijesni teizam i povijesni ateizam upuzoravaju na dva pojma. To su u oba slučaja povijest, a zatim: teizam i ateizam. Iz stava da ateizam slijedi iz povijesnog teizma dolazimo do pitanja može li se tu nešto mijenjati pa da povijest kao takva uzme čovjekovo mjesto bez obaju odnosa (teizam, ateizam). Jer ateizam je negativni teizam. Ako se teizam i ateizam odnose na povijest, tada je opravdano pitanje može li se povijest razumjeti bez tih dvaju odnosa. Marx je ateizam shvatio kao *posredovan humanizam*, a radi se o tome da bi trebalo početi od čovjeka, što bi značilo oblikovanje *neposrednog humanizma*. To bi bila povijesna i društvena svrha. Dakle, ateizam je samo povijesni izraz odnosa prema teizmu, što je samo početno stanje u shvaćanju povijesti. Uklanjanjem povijesnog teizma i povijesnog ateizma dolazimo do stava da se čovjek kao biće prirode može, gledano prirodno, afirmirati na način kozmosa, što se pokazuje i pri oblikovanju čovjeka kao povijesnog bića u kojem se otvaraju kategorije čovjekova razumijevanja ljudskog postojanja. Već je *Francis Bacon* postavio tezu da prirodom vladamo tako da joj se pokorimo. No nakon tog pokoravanja nužno slijedi čovjekovo vladanje time čemu se i pokorio, a to vodi do stanja znanja, koje je ujedno i moć. Prevladavajući prirodni determinizam, čovjek se osamostaljuje i tek tada može u povijesti djelovati samostalno. Postaje li time povijest bolja od onoga što je bila u povijesnom teizmu? Ukidanjem povijesnog teizma ne postiže se nužno da će nešto postati bolje, ali tu se sada radi o tome da čovjek, iz spoznaje da je sam nastoji raditi tako da bude što više povijesnog, odnosno ljudskog. Iz stanja povijesti povijesni je teizam nužno morao dovesti do povijesnog ateizma. Ako se taj slijed ne želi, tada bi teizam morao sebe drukčije zasnovati da bi se oslobodio povijesti. No time što se u kršćanstvu teizam veže na povijest dolazi do negativnog izraza tog odnosa, do povijesnog ateizma.

U marksističkom shvaćanju povijesti radi se o tome da se čovjek oslobodi svega što ga podčinjava, porobljuje i eksploatira. To može zvučati kao lijepa utopija, ali program je jasan. Treba izvršiti takav socijalni preokret (*Umwälzung*) da se provede oslobođenje. U tom odnosu nema govora ni o teizmu ni o ateizmu jer bit nije u tome da se kaže nema Boga, već o tome što je čovjek i kako ga razvijati da dođe do nečega što će biti puna afirmacija njegove prisutnosti u povijesnom realitetu.

Izdvajanje povijesti iz područja metafizičkog i eshatološkog slijedi kao ljudsko djelo koje se temelji u sebi samom. To znači da se ideja čovjeka uzima kao povijesni smisao. I tu dolazimo do bitnog pitanja: što znači povijest bez transcendencije? Je li čovjek time više slobodan ili nije, odnosno nikako? O tome ćemo navesti primjer *Jaspersova* razmatranja tog odnosa. U svojem djelu *Der philosophische Glaube angesichts der*

Offenbarung (1962.), govoreći o različitom smislu slobode i autoriteta, Jaspers polazi od ekstrema da su svako postojanje i egzistencija opasni.

»Da li je opasnost nešto veća na putu filozofiranja od puta objavljenog vjerovanja? Da, odgovara veliki Inkvizitor kod Dostojevskog: Ljudi ne mogu biti slobodni. Isus, koji je jedanput donio slobodu i sada se opet pojavljuje uhapšen je od Inkvizitora.« Jaspers iznosi razgovor Isusa i Inkvizitora koji tvrdi da ljudima donosi sreću onaj tko ih podvrgne totalnoj vladavini, i to je jedini mogući put. Oni su oslobođeni od svoje slobode, od odgovornosti, od sumnje, od mišljenja.

Dalje Jaspers piše: »Taj princip vladanja kao uvjet za ljudsku sreću ima opći smisao. Pod tim vidikom svejedno je da li se tu radi o vjerovanju u otkrivenje, koje je uzelo oblik dogme, ili o ideologiji, kao u marksizmu. Kad bi se danas Marx pojavio u Rusiji ili Kini, i on bi bio uhapšen.«

I dalje: »Samo podčinjeni moraju vjerovati u istinu, a ne oni koji vladaju. Oni ostvaruju to vladanje negirajući sami sebe, u ime Boga ili povijesne nužnosti, ili prirodne nužnosti.«

Jaspers takva svoja razmišljanja zaključuje razlikom između ideja u Bibliji i marksizma. On piše: »Jer u organizaciji religiozne moći bio je uvijek dat s pomoću Biblije kao Svetog pisma i njegov sadržaj, koji je uvijek bio opet izvor slobode. Ako takva sadržaja nema kao u Marxovim i Engelsovim spisima, tada je smisao pokornosti vjerovanja (u marksizmu) pogrešno shvaćen kao poslušnosti prema nauci«, što dovodi do moći koja u svojem funkcionalizmu djeluje kao teroristička moć nad čovjekom.

S tim u vezi spomenut ćemo da je veliki francuski prosvjetitelj *Montesquieu* u svojem djelu *Duh zakona* pisao da je u ime Biblije i ljubavi nanoseno toliko zla i da su se umjesto davanja slobode uništavali drugi narodi i njihove kulture. Montesquieu, imajući u vidu Španjolsku i njezina osvajanja u Južnoj Americi, piše, da nikada ne bi došao na kraj kad bi pisao o svim zločinima koji su tamo počinjeni. Očito je da Biblija nije apriornost već se često i zloupotrebljava, pa to ne treba apstrahirati.

Jaspers smatra da čovjek tek u porijeklu transcencije ostvaruje svoju slobodu i tek tada može biti slobodan. Stoga bi, prema njegovu mišljenju, povijesno apsolutiziranje značilo čovjekovo izručenje svim mogućim nevoljama koje proizlaze iz institucija.

Ako se ideja transcencije uzme kao regulator odnosa među ljudima, onda to opet prolazi kroz različite institucionalne odnose. No, prema Marxu, rješenje je u mijenjaju povijesnih i društvenih odnosa u kojima je čovjek otuđeno biće.

Kada se u povijesti govori bez teizma i ateizma, tada se nužno i svjesno ide za tim da *ljudsko bude univerzalno*. Ono ne može biti suženo

različitim pojmovima ideologije, jer u tom slučaju došlo bi se na djelomični odnos, a to je negacija zajedničkog, tj. toga da je svaki čovjek tu sa svim pravima. Ljudi su jednaki po prirodi. Nikoga priroda ne odbacuje niti isključuje. Iz ideje prirodnog prava može se doći do zajedničkog stanja u kojem će čovjek uvijek biti svrha, a ne samo sredstvo. To je Kant postavio kao zahtjev kojim će se moći uvijek postupati tako da je čovjek naša apsolutnost.

Ako je to sada i za danas oblik utopije, tada ipak ideje ne treba napustiti, jer radi se o tome da se povijesni cilj uvijek gleda kao način ljudskog razvoja. Sve što tome pridonosi služi ideji takve povijesne istine. A ta povijesna svrha ipak nije apstrakcija. Mi smo danas pred stupnjem potpune neizvjesnosti jer atomska katastrofa nije baš nemoguća. Baš zbog toga radi se o tome da se kao povijesni cilj postavi *umna budućnost*, a to bi značilo da se u razum unosi što više uma i umnosti. Razum je stvaralačka mogućnost, no to stvaralačko može sebe zloupotrijebiti i u rušilačko. Da stvaralačko ne bi bilo rušilačko, razum se mora razvijati tako da u sebe preuzima što više umnosti, kao stav koji sebe neće negirati dnevnim zbivanjem i pragmatizmom. Time što je umnost vezana za buduću i za stalno, dolazimo do mogućnosti da to *sadašnje razuma* vodimo i oblikujemo tako da se povijest priprema i razvija po principu uma, pa će razum postati sastavni dio sadašnjeg i povijesnog. To bi značilo da se postavlja pitanje o umnosti povijesti i povijesnoj umnosti kao putu u budućnost. A to je problem koji se tiče svih ljudi, dakle cijelog čovječanstva.

U ostvarivanju te ideje bitni je smisao života. Smisao je individualno dopunjavanje realiteta. To uvijek ovisi o društvenim i povijesnim mogućnostima. Stoga pojam *smisao* nije apriorna završenost već razvoj čovjekova progresivnog djelovanja. Time se dolazi do vrednota koje imaju univerzalno značenje. Samo tako može *čovjek* biti ideal. Stoga je uvijek prihvatljiv Senekin stav u kojem on kaže: *Homo homini res sacra*. Time je općenito naznačen još uvijek utopijski cilj povijesnog smisla.

THEISMUS UND ATHEISMUS IN DER FORMULIERUNG: GOTT IST TOT

Zusammenfassung

Nietzsches Spruch: *Gott ist tot* ist wörtlich zu verstehen. Das ist eine Überlegung, die geschichtlich erfassbar ist. Nachdem Gott durch seinen Sohn zu den Menschen gekommen ist, hat die Geschichte in sich Metaphysisches (Eschatologisches) übernommen. Seitdem ist ein geschichtlicher Theismus begründet. Wenn der Theismus durch die Geschichte sich offenbart, wird er ebenso durch die Geschichte aufgehoben. In dem Sinne kann man von einem geschichtlichen Atheismus reden. Das hat Nietzsche als Gottes Tod erklärt. Nach dem Tode Gottes bleibt der Mensch allein, der sein Leben nur durch seinen eigenen Willen bestimmt. Der Wille zur Macht ist der Wille zum Leben, das heißt die Treue zur Erde. Hier zeigt sich die Möglichkeit des Menschlichen als Menschlichen. In diesem Sinne ist der Übermensch bei Nietzsche zu verstehen.