

Signum, cui contradicetur...

ZANIMLJIVA ČINJENICA

Tkogod otvorenih očiju gleda zbivanje u svijetu, taj mora priznati, da se neprestano bije sad otvoreniji sad prikriveniji boj, koji bjesni svom žestinom i bez prestanka. Boj je to, što se vjekovima bije između vjere i nevjere; vjera i nevjera — to su najljući neprijatelji, koji ne znaju ni za mir ni za primirje, nego samo za »rat do uništenja«. Onaj na oko tako neznatan čin vjere, što se rađa u najsvetijem kutiću, u svetištu naših duša, još je uvijek vjekovnom raskrslom, na kojoj se dijele srca, duše pojedinaca, na kojoj se razilaze narodi i kulture ili bolje reći civilizacije. I ta činjenica dolazi na najkласičkiji način do izražaja baš u borbi katoličke Crkve s njezinim neprijateljima. Baš je za katolicizam značajno, da on kod jednih stiže i uživa upravo strastvenu ljubav i odanost, kakove uopće ima na svijetu, i kakovom se ne može podičiti valjda nijedna druga zajednica, a kod drugih upravo nezapamćenu opoziciju. Koliko li je bilo i još uvijek ima na svijetu duša, o kojima se s pravom može reći Meschlerova riječ: »To je čovjek, koji ima tek jednu radost: napredak Crkve; tek jednu žalost: štetu Crkve; tek jednu strast: ljubav k Crkvi; tek jednu fiksnu ideju: rad za Crkvu; tek jednu griznju savjesti: umirati, a da nije učinio ništa veliko za Crkvu«! Ali istotako: koliko ima ljudi, što mrze katoličku Crkvu iz dna duše, a što je najzanimljivije: najviše se odlikuju tom mržnjom napose oni, koji su i sami bili djeca njezina pa joj se onda iznevjerili. Ja sam imao prilike razgovarati s konvertitima sa slobodnog zidarstva i sa židovstva. Redovito sam imao prilike slušati izraze ljubavi i štovanja bilo za sistem, koji su ostavili, bilo za osobe, koje mu pripadaju. Najviše, što bih čuo, bila je mirna i objektivna, a ni pošto strastvena i žučljiva kritika. Isto potvrđuju drugi, koji u toj stvari imaju iskustva, i za konvertite s drugih vjera. Ali želiš li čuti, kako se psovanje daje razviti do pravog umijeća, kako se izliva cijela poplava pogrđnih riječi, kako se podmeću najpodliji motivi, kako se nedužne stvari tumače na najgori način, tad slušaj koje otpalo dijete katoličke Crkve: kojega marksistu ili socijalistu, kojega otpala svećenika ili odbjegli sestru! Odakle taj do paroksizma strašan kontrakt?

VJETAR NATURALIZMA

U divljoj igri valovlja na moru najstrašnije je, kad se sudare dva protivna vala. Ako se najstrašnije izrazuju ekstremi u katoličkoj Crkvi, tad je to znak, da se i tu sudaraju strahovitom snagom dvije suprotne struje, dva protivna vala. I zaista! Dok svuda, osim u katoličkoj Crkvi, puše vjetar naturalizma t. j. dok se posvuda gleda horizont omeđen razumom — čak i vjere ili uopće ne znaju za natprirodnu objavu Božju ili, ako znaju, onda su je već i u teoriji i u praksi naturalizirali —, dotle katolicizam neprestano računa i gradi s dva i na dva faktora: na milosti i natprirodnoj vjeri!

Na trećem internacijskom kongresu katoličke omladine u Innsbrucku držao je jedno predavanje i glasoviti engleski Isusovac o. Martindale, koji je neposredno prije kongresa proputovao centralnu Evropu i naše krajeve — bio je na euharistijskom kongresu zagrebačkom i ljubljanskom katoličkom danu g. 1923. — te na osnovu onoga, što je po raznim evropskim zemljama vidio, postavio ovu tezu: Ljudi su protiv katolicizma gotovo uvijek zbog toga — ne uzevši dakako u obzir one slučajeve, gdje se radi tek o nemoralnom životu, zbog kojega se onda javlja prozirna i nepoštena opozicija! —, što je gotovo sva atmosfera puna nekoga uvjerenja, da milost, dakle princip natprirodnoga života, razara prirodu. To je zabluda, koju je teologija davno već demantirala svojim klasičkim načelom: »*gratia naturam non destruit, sed aedificat (perficit)* — milost prirode ne ruši, nego je izgrađuje.«

»To načelo tako je konzekventno provedeno u cijelom teologijskom sistemu, da sv. Toma odgovarajući na pitanje: »Moгу li nevjernici biti poglavarima odnosno gospodarima vjernika« stavlja to načelo kao podlogu, na kojoj će izvesti svoj odgovor s obzirom na već stečeno pravo: »Valja uzeti u obzir, da su gospodarenje i poglavarstvo uvedeni ljudskim pravom, dok je razlika vjernika i nevjernika nadošla po Božjem pravu, a Božje pravo, kojemu je izvorom milost, ne poništava ljudskoга prava, koje potječe od razumne prirode . . . «¹

Charles Journet nalazi u tom načelu »*fixum punctum*«, s kojega se pokreće cijelo tako zanimljivo, a ujedno i tako zamršeno pitanje jurisdikcije Crkve nad državom.² Zanimljivo bi dakle bilo znati, odakle je poteklo to naopako uvjerenje, i gdje mu je izvor.

¹ 2 Ilae, qu. 10., a. 10., in corp.

² La juridiction de l' Eglise sur la Cité; Questions disputées, izd. Ch. Journet i J. Monitain, Paris 1931.

DOMOVINA NATURALIZMA — LOŽA

U odgovoru na to pitanje valja razlikovati bliži i daljni izvor. Bliži izvor, iz kojega izvire najveći dio modernoga vjeri protivnoga racionalizma, jest *loža i njezina ideologija*; daljni izvor jest posve nejasan pojam kako kršćanske askeze tako i kršćanskoga vjerovanja, koji zaslugom lože postaje iz dana u dan napose kod inteligencije pravom babilonskom konfuzijom, jednom nemogućom, iracionalnom te stoga upravo nečovječjom stvari. Tako je »moderna« znanost došla do zaista zanimljiva rezultata, da je vjera, dakle fenomen specifički *ljudski*, jer ga samo u ljudi nalazimo, dok ga kod životinja nema, sasvim *neljudska* stvar!

Kao ilustraciju prve tvrdnje, naime da je loža i njena ideologija bliži izvor potpunoga nerazumijevanja modernog čovjeka inteligenta za harmoniju natprirodnoga i prirodnoga, milosti i prirode, vjere i razuma, evo samo jedne ideologijske »hohštaplerije«, kako je izlaže slobodni zidar Lennhoff u svojoj za »profanu« javnost pisanoj knjizi »Die Freimaurer« (Amalthea-Verlag — Wien). On izlaže i komentira zapravo misli, što ih uči ugledni bečki slobodnozidarski ideolog dr. Kurt Reichel.

»Slobodnozidarski nazor o svijetu, veli dakle Lennhoff odnosno njegov duhovni učitelj Reichel, priznaje u svojoj ispovijesti vjere princip jednoga najvišega bića, nekoga zadnjeg duhovnog razloga bitka, kojemu je razlogu ime Bog, ali s tom zdravom »antidogmatičkom« razlikom od dogme »jedino spasonosne« Crkve, da prepušta subjektivizmu svakoga pojedinca, kakav će dati s a d r ž a j tomu pojmu Boga. Pri tom ga vodi misao, da doduše mora biti neka vjera, ali da se ta vjera ne smije dogmatizirati do jedino ispravnoga znanja.«³

Dalje interpretira Lennhoff misao svoga učitelja ovako :

»Što se tiče slobodnozidarske etike, to je ona, prema Reichelu, zaista »lajicizam«, zaista »kultura ovoga vijeka« To je etika designacije, predanosti konačnome, a ne etika resignacije, predanosti beskonačnom. To je etika vladanja svijetom (Erdtuchtigkeit), a ne bježanje od svijeta (Erdflüchtigkeit). Tom etikom nije slobodna zidarija »glavnim promicateljem« »posvjetovnjivanja«, nego »glavnom promicateljicom« ljudske simbioze s etički i estetski vrijednim posvjetovnjivanjem. Slobodna zidarija smatra »posvjetovnjivanje« ljudskoga društva činjenicom, koja je nastala, dana pomalo gospodarskim i socijalnim razvitkom povijesti čovječanstva. Njezina je etika s obzirom na tu činjenicu etika aklimatizacije, etika, koja se stavlja na tlo »lajicističkoga« društva, te svim sredstvima »kulture ovoga vijeka« nastoji popraviti stanje civilizacije, smanjiti patnje čovječanstva zbog civilizacije. Pri tom vjeruje u »budući vijek« čovječanstva, ali koji valja osvojiti pomoću »ovoga vijeka. Čovječanstvo sa svojim zemaljskim jadom, a ne sa svojim metafizičkim istočnim grijehom, zemaljska nedoraslost civilizacije, a ne metafizička nedoraslost egzistencije njezinom je prvom zadaćom, za koju se brine i za koju radi. Utoliko je slo-

³ Die Freimaurer, Amalthea-Verlag — Wien, str. 403.

bodnozidarska etika humano naturalistička. Sa stanovišta svoje metafizike ne gleda na svoj put od Boga dolje simboliziran, nego prema Bogu gore. Naturalistika njezine etike daje zidarji neku neposrednost prema svem zbivanju u ljudskom društvu, daje joj »lajicistički« sigurno i »svjetovno« spremnu humanost, prema kojoj crkvena, religijski-dogmatička etika, koju tek treba takoreći skinuti s neba, stoji kao izgubljena.«⁴

Može li se zamisliti jasnije i preciznije izrađene protivnosti između prirodnoga i natprirodnoga gledanja, između vjere i »razuma«, između milosti i prirodnih sila?

Stoga s pravom zaključuje prema izvještaju Lennhoffovu dr. Kurt Reichel: *»Dr. Reichel suršava, veli on, sa zaključkom (konstatacijom): »Slobodnozidarski nazor o svijetu stoji sa svojom metafizikom i etikom nasuprot katoličkom nazoru. Ali nikada nije slobodno zidarstvo, koje nije nevjerno, nego samo nedogmatički religiozno, upotrijebilo aktiviranje svojega naziranja za svijestan, namjeran boj protiv katoličke Crkve.«* Ova posljednja tvrdnja ne da se doduše složiti s iskustvom, što ga katolici imaju po svim onim državama, u kojima masoni imaju iole jaču odlučnu riječ. Ali čujmo, kako sigurno Reichel još i dalje izvodi svoju misao: *» . . . to bi se savim protivilo »adogmatici« zidarskoga mentaliteta. Akoli Crkva ipak neprestano nalazi u djelovanju slobodnoga zidarstva, koje se dakako već po svojem naziranju nikada ne može poklapati s djelovanjem katolicizma, neprestana povoda, da iz njega iskonstruira svijesno protivucrkveno nastojanje lože, tada to čini stoga, da mobilizira javno mišljenje protiv onoga mentaliteta, za koji Crkva i predobro osjeća da joj je svojim »lajicizmom«, svojom »kulturom ovoga vijeka«, svojom »pozitivnom« religijom takmacem, koga ne smije podcjenjivati.«⁵* Usput budi rečeno, dr. Kurt Reichel i ne primjećuje, kakovu svjedodžbu siromaštva izdaje svojoj »braći«, kad ih predstavlja tako nevinima. Jer, ako su svi tako impregnirani ovolikom opozicijom prema svemu natprirodnomu, što im se prikazuje kao strahovita zabluda, od koje masonerija oslobađa svijet, onda je uistinu samo krajne duhovno siromaštvo kadro zapriječiti, te u glavama njegove drage »braće« ne dođe do spontana zaključka, da se treba svima dopuštenim sredstvima boriti protiv takova protivnika, koji vrši toliki utjecaj na duhove u jednu, a stoji na dijometrijski oprečnom i prema tome naopakom stanovištu u drugu ruku, kaošto je to slučaj s katoličkom Crkvom. Uostalom ne vjerujem, da će se naći ozbiljan i zreo čovjek, koji će povjerovati u ovakovu logičku i psihologijsku zagonetku, što bi se dala porediti upravo s misterijima »dogmatskih« vjera!

PRVI ARZENAL NATURALIZMA: KRŠĆANSKA ASKEZA

Kao obično tako i tu valja ona stara Augustinova: *»Non est error, qui non contineat aliquot semina veritatis — Nema zablude, u koje ne bi bilo i po koje sjeme istine.«* Da masonerija ne nalazi nekih elemenata u katolicizmu, koji su jako nalik na crte one karikature, što je ona pravi o katoličkoj

⁴ Ibidem, str. 403/4.

⁵ Ibidem; str. 404/5.

Crkvi, niti bi ona sama mogla imati kakova uvjerenja o ispravnosti svojega Crkvi tako protivna stanovišta, niti bi mogla druge zavoditi. Stoga nam valja malko pogledati, što zapravo daje povoda ljudima, da tako naopako shvaćaju Crkvu i njezino djelovanje.

Kako i sam dr. Reichel opaža, posve je prirodno, da iz metafizike slijedi i etika, koja se mora s metafizikom da slaže. To znači u našem slučaju, da će protivnici katolicizma nalaziti nešto u katoličkoj etici, a nešto u metafizici (dogmatici), o što će se kao o »proton pseudos« spoticati. Kurt Reichel označio je prvi etički antitezom: »Erdtüchtigkeit — Erdflüchtigkeit«, a drugi metafizički sličnom igrom riječi: »die Menschheit in ihrem terrestrischen Leid, nicht in ihrer metaphysischen Erbsünde« ili »die terrestrische Minderwertigkeit der Zivilisation, nicht eine metaphysische Minderwertigkeit des Daseins«. Ogleđajmo malko jedno i drugo iz bližega!

Čovjek se neprestano kreće u gravitacijskom području dvaju jakih polova: Boga i svijeta. I u neprestano neodlučno laviranje između jednoga i drugoga pola prođire neumoljivi Krist glas: »Si quis vult venire post me, abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me — tko hoće sa mnom, neka se odrekne sama sebe, uzme križ svoj i neka me onda slijedi!«⁶ kao temelj cijele kršćanske etike i asceze pa čak i mistike. »Tantum proficies, quantum tibimetipsi vim intuleris — onoliko ćeš napredovati, koliko samu sebi sile naneseš!« jednodušno dovikuju s Tomom Kempencem i sv. Ignacijem Lojolskim svi učitelji duhovnoga života. Zar time nije jasno izrečen i sankcioniran princip »der Erdflüchtigkeit«? Kako se ima spojiti i međusobno složiti nastojanje oko kulture čovječanstva s naukom o kršćanskom odricanju? To je problem, s kojim treba da je svaki katolik na čistu i s kojim treba da se razračunao napose svaki katolički intelligenat, ako ne će da daje opravdana povoda protivničkom držanju, ako ne će, da im sam pruža dokazni materijal, kojim će obrazlagati svoju tezu.

SCILA

Polazeći apriori rekao bi čovjek, da su moguća tri rješenja u protivnosti kulturnoga i kršćanskog odricanja: prvo stoji na stanovištu, da se to dvoje slabo ili nikako ne da međusobno spojiti, pa se stoga potpuno odriče ljudskoga

⁶ Mt. 16, 24.

razvitka, zabacuje kulturne tekovine, potpuno prepusti svijet samome sebi. Može se naći i katolika, koji misle, da je to prava interpretacija Kristove riječi »abneget semetipsum!« Ne bez neke ironije opisuje takove ljude o. Muckermann u svojoj knjizi »Heiliger Frühling«: »Ima dvije vrste ljudi. Jedni čuvaju Božje tajne vjerno u srcu, ali ne kao živi ljudi, nego prije kao mrtvi relikvijari. Ne ćemo tih ljudi prezirati. I moćnici su časni, i oni zaštićuju sveto... Jednom mi reče netko: Pa da, mi imamo mir posjedovanja... Da, priša, odgovorih mu ja, mir imaš, ali da li i posjeduješ? Kad bi ti naime posjedovao, t. j. posjedovao živoga Boga, tad brzo ne bi više imao mira.«⁷ Takovi ljudi nastoje si olakšati zadatak na taj način, da uklone antinomiju uklonivši jedan od ekstrema prema načelu: »Što manje imaš posla sa svijetom, to si savršeniji. Oni ne će da čitaju, da pišu, da misle, izmiču se socijalnim zadacima, pokazuju potpunu desinteresiranost, upravo prezir prema otkrićima modernoga svijeta. Napokon oni imaju i dobrih razloga za to: svemir je od danas do sutra; kategorija vremenitoga, kako reče Péguy, mora uzmaknuti pred »kategorijom vječnoga«. Najjednostavnije jest odmah ući u ovu kategoriju. A za sve one, koji uživaju občarani tim pokretljivim, nestalnim i konačno prolaznim svemirom, imat će tek pogled pun sažaljenja. Najbolje je otkinuti se.«⁸ To je možda indijska, ali ne kršćanska askeza!

Kako je fatalna ta zabluda, lijepo i duhovito ističe Péguy: »Budući da nemaju snage biti prirodni, misle da su od milosti. Jer nemaju vremenite odvažnosti, misle, da su prodrli u vječno. Kad nemaju odvažnosti biti u svijetu, misle, da su kod Boga. Jer nisu s ljudima, misle, da su Božji. Kad ne ljube nikoga, misle da ljube Boga.«⁹ Očito je, da baš ovakovi tipovi daju povoda pripovijestima o »Weltflüchtigkeit« kao temeljnom načelu kršćanske etike. Očito je, da je takova koncepcija posve neispravna. »Ako treba da se izgrađuje, veli spominjani o. Muckermann, tad treba najprije živjeti, zanimati se, uživati u djelovanju. Naša pobožnost ne smije uspavljivati, nego buditi. Božji život mora u nama tako djelovati, da se raspali i ljudski. Jer kod ljudi djelujemo najprije ljudskim. Put k drugim ljudima nalazimo samo ljudskim riječima i vrijednostima. Kraljevstvo kulture ljudsko je kraljevstvo, pa mu služimo ponajprije ljudskim djelovanjem.

⁷ Heiliger Frühling, Münster in W. 1935.

⁸ Varillon, Culture humaine et renouement chrétien u »Etudes« 20. IV. 1935., str. 153.

⁹ Ibid., str. 154.

U pravo pobožnom životu isprepliće se natprirodno s prirodnim u jednu nedjeljivu cjelinu, u jedan jedini ogranak, pa takva pojava ispunja onda riječ Gospodnju: došao sam da donesem ogranak, pa što drugo želim, nego da gori!¹⁰

H A R I B D A

Drugo rješenje također polazi sa stanovišta, da se kulturni napredak i kršćanski zakon samozataje i križa ne daju spojiti. Iskustvo pokazuje, da je uvijek bio veći broj onih kršćana, koji nisu bježali od svijeta, od ljudskoga, nego koji su ostavili, uništili drugi ekstrem: »Ne brinući se za to, da budu što sličniji Isusu, zapuštenom i raspetom, oni se okupljaju oko svijeta kao oko svoje zvijezde ne pazeći na to, da kultura traži za svoju definiciju i za svoj opstanak jedan elemenat, koji je samo sredstvom, što može ubrzo postati smetnjom — materiju . . . Dolazi čas, kad privrženost svijetu znači samo privrženost materiji. Od toga časa dakako da je Bog zaboravljen. Malo pomalo, neopazice (prikrivenije) negoli kod onoga, koji se »posve odrekao«, nestalo je jednoga pola. Kršćanski humanizam isto je tako loše rješenje kao i antihumano kršćanstvo.«¹¹ To je »rješenje« sve one nevjerne djece Crkve, što se okuplja po ložama ili po komunističkim taborima. Da to nije nikakovo rješenje, vidi se najbolje odatle, što je prakticiranje »posvemašnjega predanja« svijetu i ljudskome jednostavno nemoguće. »Zakon svake djelatnosti jest zahtjev izbora; odricanje je sadržano svuda. Ako čovjek ne će da se odriče, ne smije djelovati. Volja za totalizmom uvodi u napast diletantizma. Privrženost bez ravnodušnosti može se zamisliti samo kao apstrakcija« veli s pravom François Varillon. Evangeoski je »Abneget semetipsum« zapovijed tako prirodna ljudskoj naravi, da će svaki, koji pokuša oteti mu se ili ga tumačiti protivno crkvenoj misli, svršiti slobodnom igrom individualne misli, osakaćenjem, nakaznom karikaturom . . .«¹²

I Z M E D U S C I L E I H A R I B D E

Treće rješenje bi bilo nekako u sredini. Budući da nije pametno pa prema tomu ni ispravno posve napustiti bilo kulturni napredak i vremenito bilo Boga i vječno, to treba napraviti kao neki kompromis ili, da bude ljepše rečeno, konkordat. Evo, kako opisuje Varillon raisonnement ljudi, koji

¹⁰ L. c., str. 117/8.

¹¹ Varillon, l. c., str. 156—7.

¹² Ibidem, str. 157.

prema njegovim riječima zagovaraju vješto manevriranje između Scile i Haribde:

»Da čovjek pomiri zahtjeve za kulturnim obogaćenjem sa natprirodnim zahtjevom odricanja prema primjeru rassetoga Krista, nije potrebno dotući ljudski rad. Dosta je, da mu se čovjek sasvim ne preda. Zlatno je pravilo: ničega ne radi strastveno. Kad čuje svjetovnu glazbu, koju mu posreduju pjesnici, kad se zadube u otkrića znanstvenih genija, treba da u sebi sluša glas, koji neprestano prati iz tihana njegov rad: »Što je sve to, što nije vječno? Što znači za buduće nebesko kraljevstvo, da je opet jedan fenomen upisan u registre znanosti? Ja se ipak za to zanimam i surađujem kod toga, ali znajući, da nema prave vrijednosti moje djelovanje, moja kultura kao takova. Jedina čistoća moje nakane daje mojem trudu pravu vrijednost . . . Tako dolazi do zdrave ravnoteže između ljubavi svijeta i ljubavi Bogu.«¹³

Kolikogod se činilo, da je time problem zaista riješen; da je to zaista srećan spoj protivnosti — dakle pravo kršćanstvo, to zapravo ipak nije. Jer, iako praktički može biti taj put zaista onaj, kojim treba čovjek da ide, naime put dužnosti i Božje volje, ipak još nema tu svih onih subjektivnih momenata, koji treba da budu; još čovjek nije ispunio svojega etičkog zadatka, što ga ima u životu. Ako se čovjek naime samo »posuđuje« poslovima ovoća svijeta, tad radi *kao* da ima za njih interesa, *kao* da ih rado ima, a uistinu svega toga nema. Drugim riječima: tu se ponajprije krije neke vrsti farizejštine, nešto neiskreno i lažno; tu nije provedena prava sinteza, nego ostaje neki dualizam, koji smatra materiju i svijet nečim u sebi zlim, shvaćanje, koje ne da da dođe do prave inkarnacije Božje, nego tek do doketizma. Načelo potpunih kršćana bilo je uvijek: »Age quod agis — radi što radiš!« — *potpuno!* Krist se zaista utjelovio, zaista spojio s materijom i traži od nas, da Ga vjerno nasljedujemo. Ovaj način, koji je zapravo koncesija u pojedinostima onome, što se načelno zabacuje, nije nikakovo pravo rješenje. Napokon je i to u praksi ovako, kako je zamišljeno, zapravo neprovedljivo. Jer umjetnost, znanstveni rad pa možda i pravo prijateljstvo traže cijela čovjeka. Zanimljivo je, kako je to osjetio sv. Ignacije Lojolski, kad je odredio za skolastike svojega reda manje vremena za molitvu i pobožne vježbe, jer da studij na neki način iziskuje cijela čovjeka!¹⁴ Koje je dakle pravo rješenje našega problema?

¹³ L. c., str. 158.

¹⁴ Constit. P. IV., c. 4. n. 2. — Ne će možda biti sasvim suvišno primijetiti, da se gornji izvodi apsolutno ne protive pustinjačkom ili kontemplativnom životu. Jer baš onima, koji tim životom žive, ovaj svijet

SINTEZA

Rješenje jest u tom, što je moguće i da se potpuno odričemo i da se potpuno kultiviramo. Mi ne trebamo ni kulture, koja udaljuje od Boga, niti službe Bogu, koja prezire svijet. Valja držati na pameti istinu, kako stvorenje raste i dobiva u svojoj vrijednosti baš samozatajom i odricanjem. To je praktična strana »analogiae entis«. Valja ne zaboraviti, da je Bog nazočan u svijetu, da je sve puno Boga, pa ćemo onda doći i do potpuno iskrenoga i ispravnoga rješenja našega problema. Srednji vijek pun žive vjere gledao je u svemiru »Božju misao ostvarenu Riječju« ili, kako se izražava jedan srednjovjekni pisac, »neizmjernu knjigu pisanu Božjom rukom, u kojoj je svako biće po jedno slovo puno smisla. Neznalica promatra, gleda figure, zagonetna slova i ne shvaća im značenja. Ali pametan čovjek (mudrac) se diže od vidljivih stvari k nevidljivima. Čitajući prirodu, čita Božje misli.« Ali to nije bila, a ne smije ni biti samo fraza. Frazom je postalo tek onda, kad se malo pomalo vjera potpuno odijelila od života ili, kako veli zgodno Rademacher, kad se zbio »neke vrste novi istočni grijeh«. U toj perspektivi gledana kultura čovječanstva dobiva posve novi i duboki smisao: napredak u kulturi znači napredak u spoznaji i ljubavi Boga.¹⁵

Ad rem o. Sanc: »Da mognemo razumjeti silu onih raznih dobara, koja tako snažno potiču na što intenzivniji i što savršeniji rad na raznim kulturnim područjima, moramo svoj pogled uprijeti u Boga, jer samo On može dati ovu moć pojedinim dobrima, da nas mogu privlačiti i poticati na rad kao svrhe, bez kojih ne bismo mogli ništa raditi. Tko ignorira Boga, za njega mora ostati ne samo nedokučiva tajna, kako mogu ljudi tako neodoljivo težiti za sve to većom i savršenijom kulturom, nego on mora priznati, da je to nemoguće,

postaje knjigom, u kojoj rijetkom jasnoćom čitaju Boga. A što znači taj način života za kulturu čovječanstva, znat će svatko, koji ima iole dubljeg uvida u svjetsku povijest. Napokon posve je krivo shvaćanje, da se kontemplativni redovnici ili pustinjaci smatraju dispenziranima od rada za napredak čovječanstva. Baš naprotiv, samo što oni *svoj* obol za taj napredak daju na *svoj* način. Ako dakle asketska razmatranja upotrebljavaju katkada žargon, koji se čini time protivnim, tad valja paziti, kako treba taj žargon razumjeti.

¹⁵ Por. Varillon, l. c., str. 161. — Odaje neznanje i nerazumijevanje tih stvari, kad renaissance i njezini obožavatelji silom hoće, da su tek oni otkrili *vrijednost čovjekove egzistencije na ovom svijetu*, sakrivenu idejama siromašnom srednjem vijeku.

jer nema dovoljna razloga i nužna uzroka. Ako li priznamo, da je Bog ono neizmjereno dobro, od kojega potječu sva pojedina dobra, pa i ona, za kojima idu sva kulturna nastojanja, onda ne samo da ne vidimo nikakove poteškoće, nego možemo i lako razumjeti, da tako može i mora biti... Ako je svaka podređena svrha neko ograničeno dobro, a ovo ima svoju moć samo od Boga, koji je neizmjerena Dobrota, onda ima svaka ova podređena svrha služiti vrhovnoj svrsi, koja je sam Bog, jer je samo imitacija njegove neizmjerne Dobrote; kao što ne može postojati bez njega, tako ne može ni djelovati. Isti nam razlog pokazuje i to, da svaki čovjek, kao uopće svaki stvor, kod svakoga djela ide za neizmjernim dobrom, hoće da se približi Dobroti samoj, makar si toga nije svijestan.«¹⁶

Istraživati ovaj svijet, znači čitati misao Božju. »Spoznati stvari znači vjenčati se s njihovim sakrivenim uzrokom. Svijet je djelo Božje; on nam govori o svojem Začetniku; to je jezik, što ga moramo sricati s neizmjereno mnogo poštovanja, veselja i zanimanja; sastavljen je od stvari, što ih je sam Bog svečano proglasio dobrima i vrlo dobrima.« Ali svijet kao dijete Božje ljubavi nije samo svijetlo, što rasvijetljuje svakoga čovjeka, koji dolazi na ovaj svijet, nego i ožanj, što ga grije životnim dahom. »Stvorenje, djelo i znak ljubavi, jest pozivom na ljubav. Ono ne izriče samo Božje misli, ono očituje i Božji život, da nas pozove, da njime živimo... Sve-mir, Božji govor, ne govori samo indikativom. Ako kršćanski slušamo, on se izražava imperativom...«¹⁷ Tako se zanimati za svijet, tako ga gledati i tako ga uživati, ne samo da ne prijeći kulturnog napretka, nego ga upravo divski i jedino diže. Ali da do toga dođemo, traži se onaj temeljni ton kršćanske asceze: »abneget semetipsum«, jer je uvijek opasnost, da naše tjelesno biće zapne samo na vanjštini, da ne zna poći dalje i dublje do Nevidljiva i Nestvorena, koji je glavni sadržaj i smisao i snaga svega stvorena, da utone u materiji. Tako kultura stoji pred nama kao neko svećeništvo — sjetimo se samo crkvene prakse u tom pogledu te dogmat-ske pozadine katoličke Akcije! —, a čovjek kao posrednik pobožanstvenja. Što se ljudski duh više utjelovljuje u materiji djelom civilizacije, to se materija mora više oduhovljavati, da postane kao svojstvom duha, koji je poznaje, i kulturni je napredak rezultanta i ujedno uvjet za to međusobno pronicanje materije i duha. No čovjekom produhovljena ma-

¹⁶ Stvoritelj svijeta, str. 258—9.

¹⁷ Varillon, l. c., str. 163.

terija nije za čovjeka. On je samo prolazno ovdje, u radionici, u kojoj se izrađuje budući Grad. Materija se oduhovljuje u čovjeku, a čovjek se pobožanstvenjuje u Kristu. »Sve je vaše, veli sv. Pavao, ali vi ste Kristovi, a Krist je Božji.« Odricati se znači: razvijati sve prirodno do najveće visine, raditi intenzivno oko kulturnoga napretka, ali ne nametati sebe sama kao posljednji cilj svega, nego se zadovoljiti ulogom posrednika između svijeta i Boga, biti svećenikom. Jer ljudska oholost želi sebe nametnuti za zadnju svrhu svijeta, jer njoj neprestano zuji u ušima onaj zavodljivi zmijski glas: »eritis sicut dii — bit ćete kao bogovi«, zato je za nju crkvena nauka o križu — sablazan. Ona nikako ne može priznati, kako je baš onda čovjek veći, kad je prignuo koljeno. Baš ono, što ona zove »Erdflüchtigkeit« jest »Erdtüchtigkeit« a ono što ona zove »Erdtüchtigkeit« — »Erdflüchtigkeit«.¹⁸

Ovako shvaćena i provedena kršćanska askeza znači smrt naturalizma, ali znači i dubljinu shvaćanja i htijenja, a ne plitkost, koja je uvijek nezahvalno tlo za katolicizam, a plodno za — humanistički naturalizam.

¹⁸ Pravu čovjekovu ulogu na ovom svijetu opisao je Bossuet divnom svojom rječitosti ovim riječima, kojima ćemo i mi završiti svoj odgovor na pitanje, kako se katolički može složiti kulturni napredak i nauk o odricanju: »Htio bih vam, gospodo, pokazati, kako je Bog učinio čovjeka posrednikom cijele vidljive prirode, a Isusa Krista, Boga čovjeka, jedinim posrednikom sve ljudske naravi, da tako sve stvari privede tajni svojega jedinstva . . . Sva priroda želi častiti Boga i klanjati se svojemu Početniku, koliko je za to sposobna. Neosjetna priroda, narav nerazumna nema ni srca da ljubi ni razuma da spozna. Ne mogući tako spoznavati, veli sv. Augustin, može jedino da se predoči nama, eda spoznamo nju i po njoj njezina božanskog Začetnika. Ona ne može vidjeti, stoga se pokazuje; ona ne može ljubiti, stoga nas nagoni na ljubav i ne dopušta nam ne znati onoga Boga, koga sama ne shvaća. Tako ona nesavršeno i na svoj način slavi Oca nebeskoga. Ali da dotjera do vrhunca svoje klanjanje, treba da joj čovjek bude posrednikom. On treba da pozajmi glas, razum, srce svoj vidljivoj prirodi, da ona u njemu i po njemu ljubi nevidljivu ljepotu svojega Stvoritelja. Stoga je metnut posred svijeta, mali svijet u veliki svijet ili radije, kako veli sv. Grđur Nazijanski, veliki svijet u mali svijet, jer, iako je tijelom zatvoren u svijet, ima duh i srce veće negoli je svijet, da ga promatrajući cijelu vasionu i dižući je prikazuje, posvećuje, konzekrira Bogu živomu tako, da je samo stoga posmatrač i tajinstveni izvadak vidljivoga svijeta, te svetom ljubavlju bude njegovim svećenikom i klanjaocem nevidljive prirode.« (Por. Varillon, l. c., str. 163—4.) Ova Bossuetova misao i opet krasno potvrđuje ono, što smo gore rekli za pustinjačke i kontemplativne redove.

DRUGI ARZENAL NATURALIZMA: KATOLIČKO VJEROVANJE

Drugi ili metafizički »proton pseudos« u katolicizmu označuje dr. Kurt Reichel riječima »nicht (die Menschheit) in ihrer metaphysischen Erbsünde«. Kad je metafizika nešto krivnjom svojih neopreznih zastupnika, a još više zaslugom očaranih napretkom pozitivnih egzaktnih znanosti došla u nemilost u službenoj znanosti, što se prodavala po sveučilišnim katedrama, tad je ime »metafizika« postalo dosta podesno, da se njime označi ona nama tako sveta stvar, koju zovemo časnim imenom vjere. Ta je vjera eto drugi i zapravo glavni kamen smutnje, o koji se spotiče moderan čovjek.

Premda se može reći, da je s Kantom dandanas ipak obračunala ozbiljna filozofija, ipak se mora priznati, da je jedno ostalo još uvijek: neko nepovjerenje prema svemu, što bi moglo nositi ponosno ime »dokaza« na vjerskom području. Danas se često već više mnogo ne drži do apologetskih dokaza za egzistenciju Božju, za božansko poslanje Crkve te uopće do razumskih osnova našega vjerovanja. Pa čak i svaki-danjsje iskustvo s konvertitima čini se se da potvrđuje i opravdava takovo mišljenje. Posljedica je, da se onda i katolici nekako nevoljko osjećaju, kad protivnici vjere promijene taktiku te počnu u poplavi »znanosti« već gotovo posve ugušenoj vjeri dobacivati pojas za spasavanje, na kojem piše »dijete iracionalizma, alogičnosti ili metalogičnosti«. To je za njih upravo napast, da zaista i posegnu za tim pojasom.

Odakle ta nesigurnost, koja je povodom, da vjeru moderani bacaju u prezrenu metafiziku? To potječe odatle, što se ne vodi računa o tom, kakova je sigurnost moguća i dovoljna za izvjesnost u vjerskim stvarima ili drugim riječima, što danas ne znaju ni inteligentni, da je vjera potpuno razumna stvar i prema tomu, da njezin temelj, čin vjere, ne može biti makar i ne znam kako vjerojatan, nego mora biti upravo siguran, izvjestan pravom izvjesnošću, ali ujedno i to da je sigurnost vjerovanja t. zv. slobodna sigurnost, koja sa sobom nosi razne momente, što imaju veliko značenje za praktično vjerovanje. Tko pak to zna i razumije, taj će u većini slučajeva razumjeti protivnika vjere te uz malo dobre volje i spretnosti znati ga pomagati, da opet nađe izgubljeno blago, a znat će i na se paziti, da ne izgubi onoga, što se nikad ne gubi bez velike štete.

PROBLEM SLOBODNE IZVJESNOSTI

Prvo, čega ne smijemo zaboraviti kod vjerovanja, jest: da mu je bazom t. zv. slobodna izvjesnost. To

znači, da se i vjera osniva na sigurnim razumskim motivima, ali da kod nje sudjeluje i slobodna volja ljudska. Protivnici će nam se odmah na ovom prvom koraku u carstvo vjere spotaknuti i reći: kako je to moguće: ako je razumno sigurno, šta onda tu još traži volja? Akoli je volja pravi izvor vjerovanja, onda razum nema s vjerom posla, nego »stat pro ratione voluntas«: vjera je nešto emocijsko, iracionalno, metalogičko, stvar srca i čuvstva, a ne razuma i misli. Da odgovorimo na tu poteškoću, treba da točno odredimo, što je izvjesnost ili razumska sigurnost uopće, a slobodna izvjesnost napose.¹⁹

Izvjesnost uopće jest čvrsto razumsko prihvaćanje istine, koje isključuje svaku pametnu sumnju. Bitno je za izvjesnost, da se osniva na nekoj objektivnoj nužnosti, koju mi uvidamo, pa prema tome prava izvjesnost može biti samo u istinitim stvarima. Istotako je bitno za izvjesnost, da ona isključuje svaku pametnu sumnju. U tom bitnom nema nikakve razlike ni u jednom slučaju, u kojem nešto pod izvjesno znamo. Ali drukčije mogu postojati razni stupnjevi izvjesnosti, premda su u ovom bitnom sve posve jednake. Ima slučajeva, u kojima uvidamo, da se radi o zakonu, u kojem je svaki izuzetak apsolutno i u svakom slučaju isključen, kao na pr. kad sudimo: cjelina je uvijek veća od svojega kojeg dijela. I sam Bog ne može učiniti, da bude drugačije. Ima opet slučajeva, u kojima jasno uvidamo, da se radi o zakonu naravi, od kojega prirodnim putem nema izuzetka, nego bi ga mogao izvesti tek Gospodar prirode, kao na pr. kad sudim: vatra sažiže ljudsko tijelo. Ima napokon slučajeva, u kojima uvidamo, da bi doduše i po fizičkim zakonima bilo moguće drugačije, ali se de facto nikada ne događa, jer se ljudi normalno nikada tako ne vladaju, kao na pr. kad velim: nemoguće je, da ljudi konstantno lažu, ako od toga nemaju nikakove koristi, nego pače velike štete. Razlog toga stupnjevanja u našoj izvjesnosti jest u samoj stvarnoj povezanosti subjekta i predikata, što ih izričemo jedan o drugome. Ali ima još jedno stupnjevanje sigurnosti u našem suđenju, koje potječe od subjektivnoga psihologijskoga dojma, kojim se objektivna povezanost subjekta i predikata dojmilje našega ja odnosno naše više spoznajne moći ili razuma. Ako je naime koji objektivni odnos vrlo daleko od onoga, što je nama blizu, daleko od konkretnoga, što se dokučuje osjeti-

¹⁹ Klasički raspravlja o tome o. Dander D. I., u »Linzer Quartalschrift« 1935. br. 1. i 2. (»Freie Gewißheit« im religiösen Denken).

lima, tad će i naša duhovna slika o njemu biti blijeda i stoga nas se slabije dojmati. Isto će tako dojam sve to više gubiti od svoje svježine i odlučnosti, što je dulji put, kojim se dolazi do koje istine. Drugim riječima: ako čovjek do koje istine može da dođe tek dugim i kompliciranim dokazivanjem, tad će dojam o izvjesnosti nađene istine biti puno slabiji, negoli ako dođe do koje istine neposredno. Mogu pojedine premise, svaki pojedini korak biti posve jasni i sigurni, ali, ako ih je mnogo, čovjek nije kadar da pregleda svu onu logičku povezanost, koja nužno dovodi do zaključka, te stoga može da ostane razumski neodlučan, jer dojam nije tako jak, da bi prisilio razum na koncu mučnog puta, te kaže: tako je i nikako drugačije. Još će veća biti ta neodlučnost, ako se bilo s kojeg razloga počnu pomaljati kakovi nazovi-razlozi za protivnu tezu. Psihologijska snaga tih nazovi-razloga zna biti vrlo velika te još jače otešćati razumu, da se uvjeri. U takovu slučaju eto može imati volja posla te kao da kaže razumu: sad to prihvati, jer sve, što si uvidio, dovodilo te logičkom silom do ovoga rezultata, iako sad nisi više kadar pregledati cijeloga tog puta. Jasno je, da se može dogoditi, te čovjek o jednoj te istoj stvari u raznim situacijama sudí s izvjesnošću sad samo pod pritiskom volje, jer mu je bilo koji razlog zamutio jasan uvid, što ga je već imao u stvar, a sad opet bez ikakvog sudjelovanja volje, jer mu je duševno oko bistrije i pogled jači. U slučajevima, gdje volja sudjeluje, govorimo o »slobodnoj« izvjesnosti, a u slučajevima, gdje razum sam odmah daje i svoj placet, jer je cijeli dojam tako živ i neposredan, da ga upravo prisili te izrekne svoj sud, govorimo o »nužnoj« sigurnosti.

Iz rečenoga se vidi, da je i »slobodna« izvjesnost sasvim razumna, i da je istina, o kojoj »slobodno« sudimo, istotako u sebi očita i sigurna kao i ona, o kojoj »nužno« sudimo, samo je mi tako jasno ne gledamo pred sobom. Jer u »slobodnoj« izvjesnosti volja ne smije razumu ništa komandirati, dok ovaj nije mirno i jasno promotrio i uhvatio sve elemente objektivnoga odnosa u sebi, i jer volja svojom zapovjedu samo određuje, da razum de facto sudí ono, za što su svi potrebni elementi već tu, a nipošto možda da sudí radije na pr. ljudska je duša neumrla, negoli umrla, ili da ono, što je samo vjerojatno, smatra sigurnim.

Na ovo razlaganje sigurno će nam naši protivnici odgovoriti: »Čudnovato, kako da baš u najvažnijim stvarima čovjek mora biti osuđen na to, da zbog slabe impresije, koja potječe od dugoga dokazivanja, od svjedočanstva svjedoka,

ima baš samo »slobodnu« izvjesnost.« Na to možemo mirne duše odgovoriti, da nitko pametan ne može tražiti u dokazivanju povijesnih činjenica onakovu izvjesnost, kakovu posjeduje matematika, i da baš u onim stvarima, koje nam neprestano trebaju u praktičnom životu tako, da o njima zavisi naša egzistencija, nitko ne traži takove izvjesnosti, nego se često zadovoljavaju ljudi i sa solidnom vjerojatnošću (na pr. prevozna sredstva!). Uostalom baš u toj okolnosti se vidi, kako vjera čuva dostojanstvo čovjekovo. Bog želi od čovjeka posve slobodnu službu od početka do kraja. Stoga je objekt vjere za čovjekovu spoznaju takav, da traži slobodnu sigurnost, te vjera sama može i mora da bude slobodan i moralan čin, a da ne prestaje zato biti i posve racionalnim.

IZVJESNOST VJERE

Primijenimo li sad rečeno o slobodnoj izvjesnosti na predmet svojega vjerovanja, tad razumijemo, da je slobodna izvjesnost ono jedino, što smo mogli i očekivati i opravdano zahtijevati. Uzmimo temelj i prvu premisu svega: uvjerenje o Božjoj egzistenciji. Tu se radi o stvari, koja predočuje vrhunac metafizike — dakle skrozaskroz apstraktnoj, o stvari, do koje dolazimo dugim i teškim dokazivanjem. Sve su to momenti, koji ne daju čovjeku tako lako jednim pogledom obuhvatiti sve one logičke sponse, koje spajaju sve u jednu veličanstvenu od svakoga potresa sigurnu zgradu. Svim je drugačije u spontanoj neznanstvenoj spoznaji. Tu čovjek ne polazi od svijeta uopće, nego od svojega svijeta i svojega iskustva, u kojem se upravo konkretno proživljuje slučajnost, prolaznost i nedovoljnost svijeta samome sebi pa prema tome dobiva i puno neposredniji i svježiji psihološki dojam o egzistenciji Bića, koje je dovoljnim razlogom svega toga. Ta nam činjenica tumači i važnost one prirodne i spontane sigurnosti, što je čovjek dobiva napose odgojom i vlastitim svakidašnjim iskustvom; pokazuje, kako je važno, da čovjek ne izgubi svoje djetinje vjere. Jer od znanstvena fundiranja samoga ne smije se i ne može zahtijevati, da povrati izgubljenu vjeru. Ono može samo malo pomalo ukloniti zapreke, koje sprečavaju jasnije gledanje razuma, može pokazati, kako vjera nije nipošto slijepa i razumna čovjeka, koji misli svojom glavom, nedostojna, nego baš naprotiv postulat zdravoga razuma, ali nikako ne može iznuditi intelektualni »da« u korist dokaza; to može samo dotičnik sam služeći se svojom slobodnom voljom. Pogotovu ne može se

očekivati od znanstvenoga dokazivanja »obraćenje« čovjeka, t. j. konzekventno provođenje životnih načela, koja slijede iz vjere u Boga. Istotako studij znanstvenih premisa, na kojima počiva naše vjerovanje, nema kod vjernih nikakvu svrhu, da ga nanovo dovede do vjere, nego samo da učini njegovo uvjerenje refleksnim onako, kaošto druge znanosti to čine na drugim područjima, kao na pr. medicina, koja ga upućuje u prehrambeni proces, ali nikako zato, da sad istom počne probavljati!

Slično je s drugom premisom, koja fundira racionalnost našega katoličkog vjerovanja, naime da je katolička Crkva Božja ustanova, koja od samoga Boga ima svoje poslanje. Povijesni dokazi, da je Krist od Boga poslani tumač Njegovih misli i nakana, da je on zamišljao baš ovakovu ustanovu kaošto je Crkva i faktički odlukom svoje volje takovu ustanovu i osnovao, sve to nosi na sebi takove oznake, koje pokazuju, da se može i smije očekivati samo »slobodna« izvjesnost.

Napokon sam čin vjere, kojim odgovaramo s »jest, tako je!« na Božje svjedočanstvo, i opet pokazuje, da je kod njega moguća samo »slobodna« izvjesnost. Jer, premda je Božje svjedočanstvo sama svjetlost, ipak na nas tako ne djeluje prvo stoga, jer je predmet toga svjedočanstva često takav, da ga mi nismo kadri prozrijeti, nego moramo prihvatiti samo zbog tuđega, pa makar i Božjega svjedočanstva, a drugo stoga, jer to Božje svjedočanstvo ne dolazi do nas neposredno, nego tek posredovanjem ljudskih svjedoka, kod kojih nije pouzdanost ni iskrenost tako jasna, kaošto bi bila kod Boga.

Zbog svih ovih razloga vrlo se lako događa, da moderan čovjek zamijeni dvije posve različite stvari, naime: izvjesnost i jasnoću te nejasnost vjerovanja i s njom skopčanu slobodu sa sumnjom vjerskom i slaboćom vjere. Do te fatalne zamjene dođe to lakše, što se vrlo lako nađe raznih zapreka, koje ne samo da bi odlučno djelovale kod orijentacije volje prema vjerskom idealu, nego je upravo svom snagom od njega odvlače. Ako tko god radi vlastite umišljenosti gleda u upravo bolesno kritičkom, problema željnom stavu svjedodžbu zrela i savjesna mišljenja, tad upravo uživa u svojem sumljanju i smatra sama sebe uzvišenim nad ostale ljude, koji su vjeru sačuvali. Radi se dakle i tu o nekoj prikrtoj oholosti, koja neprestano makar i nesvijesno pali tamjan samoj sebi. Ako istotako u nekoga nema zbilja čiste i potpuno iskrene volje za istinom sa svim njezinim izvodima, tad će i opet

makar samo praktično proglašivanje sama sebe autonomnim, nekom vrstom ensa a se, apsolutnog bića, koje je samo panton hrematon metron, i opet oteščavati i teorijsko priznanje drugoga apsolutnoga Bića, koje je nad čovjekom i njegovim umišljenim veličanstvom. Volja će u tom slučaju veoma gorljivo tražiti i kupiti po danas osobito materijalistički i utilitaristički nabijenoj te vjerski ohladnjeloj atmosferi sve, što god bi je moglo dispenzirati od dužnosti dovesti razum do faktičkog prihvaćanja objavljene vjere. Dode li sad Crkva ipak sa svojim zahtjevima i svojim moraliziranjem, tad to može u ovako raspoložena čovjeka roditi tek bijesom i mržnjom te, dode li do vlasti, željom uništiti je. Tako smo razmatrajući katoličko vjerovanje došli i opet do zaključka, da ono samo površnom gledanju može biti legitimacijom za protivljenje, da se samo »alogičkim«, »metalogičkim« i »iracionalnim putem« može doći do naturalizma, koji otmjenom gestom odbacuje katolicizam.

RIJEČ U JEDNU...

Pokupimo li dakle ono, što smo tokom ovoga razlaganja izveli, tad će nam biti posve jasan »znak, kome će se protiviti«: katolička Crkva i ne može drukčije, nego upravo mora neprestano izazivati najveću ljubav i najveću mržnju. Najveću ljubav, jer onima, koji vjeruju, donosi najveće blago: donosi čistu istinu i pravu ljubav i daje cijelom životu smisao, neobičnu ljepotu i snagu. Ona im je štapom jakosti u nevolji, u slabosti, u časovima osame i očaja; ona im je lukom spasenja. Najveću mržnju, jer onima, koji zamišljaju svijet tako, da mu oni sami postanu posljednjom svrhom, apsolutnim gospodarima, koji nemaju nikome polagati račun za svoje gospodarenje, neprestano kvare veselje, neprestano ih budi iz lažnoga uvjerenja, da su oni riješili problem sebe i svijeta, riječju neprestano u sav glas demantira njihov — naturalizam.

K. Grimm D. I.