

Mons. Ivan Devčić

VJERA I NEVJERA DANAS

Mons. dr. Ivan Devčić

riječki nadbiskup

UDK: [211.1/.5][28/29][141.4+165.71/73+179.8]312:

234.26

Pregledni znanstveni rad

Primljeno: 12.04.2013.

U izlaganju autor analizira pitanje Boga s motrišta onih koji vjeruju i onih koji kažu da nisu vjernici. Iako se na temelju statističkih podataka može zaključiti da se „Bog vratio“, autor ipak smatra da stvarana uloga religije u društvu to ne potvrđuje, jer suvremena religija ne igra u društvu onu ulogu koju bi, prema broju onih koji se deklariraju vjernicima, trebala imati. To znači da se radi o vjeri koja ostaje u sferi privatnosti, o religiji koja nije u stanju dati sveobuhvatnu interpretaciju svijeta i biti kulturalni čimbenik. Suvremena je nevjera također vrlo kompleksna stvarnost, u kojoj nema uvijek jasnih razgraničenja između agnosticizma i ateizma, a ni borbenosti koja je bila svojstvena klasičnom ateizmu. Postoje također ljudi koji izričito kažu da nisu vjernici, ali se ne žele nazvati ni ateistima ni agnosticima. Sve to ukazuje na određenu nesigurnost i konfuznost kako suvremene vjere tako i suvremene nevjere. Nova bi evangelizacija u tom smislu trebala ići za uspostavljanjem iskrena dijaloga između vjernika i nevjernika, kao i pomoći vjernicima u skladnom povezivanju svoga vjerskog iskustva s iskustvom koje im nude znanost i svakodnevni život.

Ključne riječi: Bog, vjera, nevjera, religija, ateizam, indiferentizam.

* * *

Uvod

Tko iole poznaje suvremenu religioznu i svjetonazorsku problematiku, zna kako je pitanje o Bogu danas toliko kompleksno da je na njega gotovo nemoguće odgovoriti. Činjenica je da i u naše vrijeme ogromna većina čovječanstva isповijeda vjeru u Boga ili u

neko božanstvo, ali upitno je što ta vjera stvarno znači. Jednako je tako upitna i nevjera koja je danas raširena u raznim oblicima.

Pogledamo li pobliže suvremenu vjeru u Boga ili božanstva, lako uočavamo široku lepezu mišljenja i stavova s obzirom na ono što se vjeruje kao i na samo poimanje vjere, tj. kako se vjeruje. Isto zapažamo i kod suvremene nevjere, bilo da se ona manifestira kao sekularizam, indiferentizam, agnosticizam ili ateizam. I tu susrećemo veliku neujednačenost i raznolikost shvaćanja i stavova. U ovom izlaganju pokušat ćemo baciti letimičan pogled na problematiku vjere u Boga i nevjere, dakako, bez pretenzije na neko iscrpno razjašnjenje ili odgovor.

1. Suvremeni fenomen vjere u Boga

1.1. Statistički pokazatelji

„Šezdesetih godina prošlog stoljeća naslovna stranica čuvenog američkog časopisa *Time* imala je znakovit naslov *God is dead*, Bog je mrtav. Poslije rata, s neizrecivim događajem u Auschwitzu, s raširenim blagostanjem na Zapadu, s razdobljem Šezdesetosme, sve je davalo dojam da je na religiozno pitanje stavljen nadgrobni kamen, također na kulturalnoj razini. Čuli su se mnogi glasovi – sociološki, filozofski, čak i teološki – koji su upućivali na sekularizaciju, tj. na progresivnu 'laicizaciju' razumijevanja svijeta... Kršćanstvo se također, zbog neke protumjere, povlačilo pred modernošću u sakristije“, tvrdi Lorenzo Fazzini, talijanski novinar i autor knjige *Un anima per l'Europa*,¹ u razgovoru naslovljenom „Pitanje Boga“, koji je objavljen u mjesječniku *Vita pastorale*.² No isti autor odmah nastavlja: „Danas, poslije kraja tzv. 'velikih priča' – da upotrijebim čuvenu sliku filozofa Lyotarda, tj. velikih ideologija, marksizam-socijalizam s jedne strane i kapitalizam liberalnog timbra s druge – pitanje o Bogu vraća se takoreći kroz prozor, barem na Zapadu (na Jugu svijeta, kako je često svjedočio povjesničar Philip Jenkins, religiozni se žar

1 Lorenzo FAZZINI, *Un anima per l'Europa. Colloqui su Dio e dintorni*, Edizioni Paoline, 2011.

2 *Vita pastorale, Mensile per operatori pastorali*, 3 (2012.), 37-40, ovdje 38.

nije nikada ni smanjio). Ukratko, u tijelu čovječanstva obnovila su se rana religioznog traženja.³

Možemo reći kako mnoga današnja sociološka i kulturološka istraživanja religioznog fenomena potvrđuju te Fazzinijeve konstatacije. Tako su već istraživanja osamdesetih godina prošlog stoljeća predviđala da će dvije tisućite godine religijsko stanje ovako izgledati: 1.132.541.500 katolika, 589.327.000 protestanata, 199.819.000 pravoslavnih, 1.200.653.000 muslimana, 859.252.000 hindusa, 359.092.100 budista, 100.535.100 animista, 138.293.800 pripadnika raznih novih religija, 20.173.700 židova, 158.476.600 pripadnika „kineskih religija“, 23.231.700 skita, 47.781.600 pripadnika ostalih religija, 1.071.888.400 agnostika i 262.447.600 ateista.⁴

Prema „European Values Study“, vjernicima se 2008. izjavilo 75,4% Europljana, a prema „Religion in the United States“ Engleske Wikipedije, čak 83% Amerikanaca. Vrijedno je u ovom kontekstu spomenuti i predviđanja Johna Micklethwaita i Adriana Wooldridgea, novinara tjednika „The Economist“, koji su napisali knjigu „God is Back“,⁵ u kojoj prikazuju prihvaćanje četiriju najvećih religija (kršćanstva, islama, budizma i hinduizma) na globalnoj razini u zadnjih stotinjak godina: 1900. – 67%; 2005. – 73%, te iznose predviđanje da će 2050. te iste religije prihvaćati čak 80% svjetskog stanovništva. Dodaju li se tome i druge, manje religije, s pravom se može očekivati da će se za koje desetljeće gotovo sve stanovništvo našeg planeta smatrati religioznim.

Usporedo s time pojačana je, u odnosu na nekoliko desetljeća ranije, prisutnost religije u političkom životu. Naime, prije nekoliko desetljeća u mnogim su zemljama prevlast imale političke stranke s ateističkim predznakom (SSSR i sve članice Varšavskog pakta, Jugoslavija, Kina, Turska, Indija, Egipat, Iran itd.), dok su danas u tim istim zemljama ili na područjima koja su one pokrivale, uglavnom na vlasti stranke ili političari nakloni religiji te dopuštaju da ona ima veću ulogu u društvu. Pored toga, zadnjih su desetljeća na vlasti

3 Isto.

4 Usp. *International Bulletin of Missionary Research (World Christian Encyclopedia)*, citirano prema M. CLÉVENOT, *Rapporto sulle religioni*, tal. pr., sv. I., Firenze, 1989., 17.

5 John MICKLETHWAIT – Adrian WOOLDRIDGE, *God is Back*, New York, 2009.

bili ili još uvijek jesu mnogi političari koji su deklarirani vjernici: u Njemačkoj kancelarka Angela Merkel, donedavno u Engleskoj Tony Blair, obraćenik na katolicizam, i Gordon Braun, anglikanac, kao i aktualni premijer David Cameron. Također su se svi američki predsjednici, od Nixona do aktualnog Obame, izjašnjavali vjernicima. U Francuskoj se, pak, za vrijeme predsjednika Sarkozyja nastojalo zauzeti otvoreniji stav prema religiji pod sloganom „läicité positive“, umjesto tradicionalno neprijateljskog odnosa u duhu slogana „läicité negative.“⁶

Slične su pojave uočljive i na području filozofije. Tako Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz tvrdi kako „usred u svakom pogledu 'prigušene religioznosti',... u srednjoj Europi nestaje tradicionalni svijet vjere ili se već toliko istanjiо da je izgubio supstancu“, te citira riječi Georgea Steinera: „Moguće je da nam više ništa ne stoji na raspolaganju osim Božje odsutnosti.“⁷ Ali, s druge strane, ista filozofkinja ističe kako upravo putem razuma postoji učinkovit pristup kršćanstvu, „pristup koji se prokrčuje u filozofiji različitih pravaca.“ Kao primjer navodi filozofe poput Emmanuela Levinasa, Giorgia Agambena, Jürgena Habermasa, J. Derride te Botha Straussa koji tvrdi da je „prekoračena ponoć odsutnosti.“⁸

Dodajmo tome kako je i znanost danas, za razliku od kojeg desetljeća ranije, puno otvorenija za „hipotezu Bog.“ U tom smislu Robert Spitzer u svojoj knjizi *New Proofs for the Existence of God* tvrdi: „Teorija opće relativnosti, pomicanje prema crvenom Hubble-ova zakona, kozmička pozadinska radijacija Penziasa i Wilsona, crne rupe, kvantna kozmologija, teorija inflacije svemira i mnoštvo drugih hipoteza i otkrića doveli su do grandioznog modela podrijetla svemira koji je nazvan 'teorija velikog praska'. Mnogi su fizičari uvjereni da nas ta važna kozmološka teorija upućuje na događaj kre-

6 O tome je Sarkozy govorio u obraćanju Benediktu XVI. u Parizu 12. rujna 2008. Slične je stavove iznio i u svojoj knjizi *La République, les religions, l'espérance*, koju je objavio 2004., prije nego što je postao predsjednik Francuske. Knjigu mu je objavila izdavačka kuća dominikanaca Cerf.

7 George STEINER, *Der Garten des Archimedes*, München, 1997., 65; cit. prema Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *À Dieu. Brücken aus der Ferne zum Evangelium*, predavanje na 16. Međunarodnom kongresu Renovabis, Freising, 2012. (www.renovabis.de).

8 Botho STRAUSS, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, München, 1999., 41., citirano prema Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *À Dieu. Brücken aus der Ferne zum Evangelium*.

acionističkog tipa, kao i na uređen razvoj svemira.⁹ Na temelju svega toga Micklethwait i Wooldridge zaključuju: „*God is back*“ (Bog se vratio).

1.2. Je li se Bog doista vratio?

No pogledamo li stvarni utjecaj religije na filozofiju, znanost ili politiku, možemo primijetiti da se na Boga tu jedva tko još osvrće, budući da u pristupu problemima i njihovu rješavanju gotovo da nema razlike između religioznih i nereligioznih filozofa, političara i znanstvenika. Mnogi koji se deklariraju kao vjernici, postupaju kao da to nisu, što znači da je vjera stvar njihove privatnosti, ali ne i svjetlo i snaga koja usmjerava njihovo javno i profesionalno djelovanje. Iz toga se može zaključiti kako suvremena religija nije više u stanju interpretirati realni svijet i proizvesti kulturu kao viziju i osjećaj prirode i povijesti, odnosno nije sposobna uspostaviti jedinstvo znanja i vjerovanja, gdje se jedno u drugome, znanje u vjerovanju i vjerovanje u znanju, utemeljuju. „Taj manjak temelja i ta nesposobnost za kulturnu elaboraciju čini“, prema Mancusou, „prevladavajuću religioznost nestabilnom i nesigurnom... Zbog toga se religija danas pretežno živi kao zatvorenost i obrana, i ima konzervatorski, integralistički, fundamentalistički pečat.“¹⁰

Isti autor smatra da se zatvorenost religije u sebe i njezina unutarnja nesigurnost i nestabilnost negativno odražavaju na krizu Zapada, štoviše, da teška kriza Zapada nalazi u tome svoj najdublji uzrok, „jer je svaka velika civilizacija bila takva samo u mjeri u kojoj je znala postići harmoniju između znanja o Bogu, ili božanske, kao sveobuhvatnom smislu života i hijerarhije vrijednosti, i znanja o svijetu kao konkretnom iskustvu prirode i povijesti. Svaka se velika civilizacija temelji na harmoniji između zadnjega smisla stvari i konkretnog iskustva života, između životne sinteze i analitičke volje. Zato religija bez utjecaja na društvo postaje jednostavno beskorisna, i uvijek društvo pada u kaos zbog neukorijenjenosti

9 Robert J. SPITZER, *Nuove prove dell'esistenza di Dio*, Cinisello Balsamo (Milano), 2012., 31. Izvorni naslov: Robert J. Spitzer, *New Proofs for the Existence of God*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2010.

10 Vito MANCUSO, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano, 2011., 37.

u religiji, postaje nagriženo nihilizmom i, još gore, afarizmom, tj. sklonošću za umnažanjem ekonomskih poslova i bavljenjem njima neovisno o moralnim vrijednostima.¹¹

Zbog svega toga Mancuso, čini se, s pravom postavlja pitanje je li se Bog doista vratio. I odmah odgovara: „Prihvaćajući da je tako, treba se pitati kakav se Bog vratio. S onu stranu socioloških istraživanja, s onu stranu činjenice da religije danas imaju geopolitički veće značenje u odnosu na koju godinu ranije, s onu stranu te horizontalne razine, možemo li, promatrajući svijet koji se profilira pred našim očima, doista reći *God is back*? I gdje je taj Bog koji se vratio među nas? U autobusima koji se tiskaju na mjestima hodočašća i svetišta? U mnoštvu na papinskim susretima, na beatifikacijama i na svjetskim susretima mladih? U činjenici da parlamenti donose zakone pazeći više na interese institucionalne Crkve i da političari koji su se prije vjenčali po keltskom obredu i častili ampulu s vodom boga Po danas preferiraju govoriti o križevima i kršćanskim korijenima? Meni se čini da se u takvim slučajevima vratio ljudski, odviše ljudski Bog kojega je iznašao čovjek, kao dobro socijalno ljepilo, u funkciji političke moći.“¹²

2. Fenomen suvremene nevjere

2.1. Razni oblici suvremenog nevjerovanja u Boga

Već smo spomenuli podatak prema kojemu je 2000. godine u svijetu trebalo biti 1.071.888.400 agnostika i 262.447.600 ateista. Istraživanja koja su kasnije rađena potvrđuju također, pored vjernika različitih nijansi, značajnu prisutnost raznoliko nijansiranih ateista. Činjenica da se 2008. godine 75,4% Europljana i 83% Amerikanaca izjasnilo vjericima, potvrđuje znatnu prisutnost ateista na obadva kontinenta. Pritom je na pitanje u što ne vjeruju oni koji kažu da su

11 *Isto*, 16.

12 *Isto*, 32. U nastavku Mancuso tvrdi kako se ne može govoriti o povratku Boga tradicije, Boga koji je usmjeravao zapadni svijet tijekom gotovo dvije tisuće godina; kao ni Boga za kojega se vjerovalo da providonosno upravlja poviješću i ljudskim sudbinama te gospodari prirodom na način kako to zamišljaju kreacionisti koji biblijsku pripovijest o stvaranju shvaćaju doslovno. Dakle, zaključuje talijanski teolog: „Nije se u stanju vratiti ne samo Bog velikih povijesnih i prirodnih scenarija nego ni Bog 'malih stvari', ali koje su za nas najkonkretnija stvarnost što može postojati,“ *Isto*, 34.

nevjernici, podjednako teško odgovoriti kao i na pitanje u što stvarno vjeruju oni koji se izjašnjavaju vjericima. Fenomen suvremene nevjere ostavlja zbunjenim svakoga tko ga pobliže pokuša promotriti i upoznati. Prije svega, zbunjuju razni oblici nevjere. Naime, pored onih koji izričito niječu postojanje Boga, nalaze se i neodlučni i ravnodušni.

2.1.1. Agnosticizam, fideizam, indiferentizam

„Od antičkog doba do novijih dana nije nedostajalo glasova koji su nijekali mogućnost racionalne spoznaje Boga, a da pritom nisu nijekali njegovu egzistenciju, što čine ateisti. Oni su grupirani oko dviju pozicija koje su danas prilično raširene: fideizam i agnosticizam... No ta dva stava razlikujemo tako što agnostikom nazivamo onoga koji nije vjernik, a fideistom onoga koji posjeduje vjeru u Boga, ali smatra da nam spoznaju Boga može dati samo vjera.“¹³ Pojam „agnosticizam“ potječe od T. H. Huxleyja iz XIX. stoljeća, koji ga je skovao kako bi se suprotstavio svakoj vrsti gnoze ili spoznaje o Bogu. Nadahnuće za to našao je kod Protagore koji je rekao: „Glede bogova, nisam u stanju znati ni što jesu ni što nisu, niti kakva im je narav; mnogi su, naime, čimbenici koji priječe takvu spoznaju, bilo opskurnost pitanja bilo kratkoća ljudskoga života.“¹⁴ Zahvaljujući engleskom empirizmu, Kantovu kriticizmu, a u dvadesetom stoljeću i neopozitivizmu, pojam agnosticizam brzo se proširio kako u Engleskoj tako i u kontinentalnoj Europi. Tome treba dodati i uvjerenje iz viktorijanskoga razdoblja, naime, da je agnosticizam finiji pojam i kao takav prihvatljiviji od ateizma, koji se činio previše revolucionarnim. Danas se, pak, pod agnosticizmom ne smatra jednostavno prihvaćanje vlastita neznanja „nego općenitija teza prema kojoj nitko ne može naći dostatne razloge za afirmaciju da Bog postoji ili ne postoji, jer je to iznad sposobnosti ljudskog uma. U pravom smislu, dakle, agnostik je onaj koji misli da se ne može znati postoji li Bog, ne onaj koji traži, ali nije još našao odgovore.“¹⁵

13 Miguel Pérez DE LABORDA, *La ricerca di Dio. Trattato di teologia filosofica*, Roma, 2011., 27.

14 DIELS-KRANZ, 80 b 4; citirano prema Miguel Pérez DE LABORDA, *La ricerca di Dio. Trattato di teologia filosofica*, 29.

15 Miguel Pérez DE LABORDA, *La ricerca di Dio. Trattato di teologia filosofica*, 30.

Za razliku od agnosticizma, indiferentizam je komotna pozicija onoga koji si ne želi komplicirati život, koji ne posjeduje nikakvu sigurnost s obzirom na teološka pitanja, niti ju želi imati, zbog čega se uopće ne zanima za taj argument. To stanje duha C. Taylor izražava riječima: „U sekulariziranom se svijetu dogodilo da su ljudi zaboravili odgovore na glavna životna pitanja. Ali još je gore što su zaboravili i pitanja.“¹⁶ De Laborda smatra da je „u takvim slučajevima bolje govoriti o indiferentizmu koji treba razlikovati od agnosticizma, jer je ovaj više obrazložen.“¹⁷ No, kako se god fenomen nazvao, radi se o tome da se ljudi, instalirajući se posve u sadašnjosti i iskorištavajući sve njezine mogućnosti, preobražuju, kako kaže Sartorio, „u povodljive i zasićene potrošače koji su anestetizirali velika pitanja egzistencije.“¹⁸ Naravno, s onima koji su na takav način zanemarili sva životna pitanja i postali posve nezainteresirani za odgovore na njih, nije moguće voditi nikakav religiozni dijalog. Takva „religiozna indiferentnost stavlja Crkvu pred sablast moguće vlastite beznačajnosti i beskorisnosti.“¹⁹

2.1.2. Sekularizacija i sekularizam

Sekularizacija je pojava modernog doba, nastala kao posljedica znanstveno-tehničkih dostignuća koja su temeljito promijenila naše iskustvo svijeta, do te mjere da moderan čovjek više ne uspijeva u njemu naći mjesto za Boga, zbog čega živi kao da Boga nema: „Ne uviđa se gdje je u našem znanstvenom interpretiranju i manipuliranju svijetom još mjesto za 'hipotezu Bog' i kako se njega još uopće može spoznati, ako ne može biti predmetom pozitivnih znanosti. Sličan se problem postavlja i iz perspektive zrelosti i odgovornosti: sekulariziranom je čovjeku toliko stalo do njegove slobode i zrelosti da mu je teško shvatljivo kako se s time mogu pomiriti Bog i Božje djelovanje, a da to ne bude 'transcendentno tutorstvo'. Budući da nije

16 Charles TAYLOR, La secolarizzazione fallita e riscoperta dello spirito, u: *Vita e Pensiero*, 6 (2008.,), 31., citirano prema Ugo SARTORIO, *Scenari della fede. Credere in tempo di crisi*, Padova, 2012., 63.

17 Miguel Pérez DE LABORDA, *La ricerca di Dio. Trattato di teologia filosofica*, 30.

18 Ugo SARTORIO, *Scenari della fede. Credere in tempo di crisi*, 63.

19 Enzo BIANCHI, Il vero cristiano sa comunicare la gioia, u: *La Stampa*, 27 ottobre 2004., citirano prema Ugo SARTORIO, *Scenari della fede. Credere in tempo di crisi*, 64.

u stanju te probleme i dileme riješiti, sekularizirani čovjek živi 'kao da Boga nema': on ga ne niječe, niti ga želi nijekati, ali ni ne zna što bi s njime u stvarnome životu počeo.²⁰

Ipak, to je samo jedan od mogućih ishoda sekularizacije jer se ona može razviti u sekularizam koji izričito i decidirano svu stvarnost svodi na imanentnost. Dok, dakle, sekularizam osporava Boga kao nešto nepotrebno i beskorisno, sekularizacija po sebi ne uključuje takvo osporavanje, iako čovjek ne zna što bi s Bogom počeo. Ali u oba slučaja posljedica je ista: živi se kao da Boga nema, što se naziva praktičnim ateizmom.

Spomenimo u svezi s tom problematikom i češkog teologa Tomáša Halíka koji smatra da se ključem zvanim „sekularizacija“ ne može više odrediti sudbina religije, iako bi bilo nepromišljeno tvrditi da je „sekularizacija završena.“ Naime, „i dalje se nastavljaju mnogi aspekti terminološke promjene pojma sekularizacije, kao npr. gubitak utjecaja i katkad raspad cijelog niza tradicionalnih oblika kršćanstva, prije svega u mnogim europskim zemljama. Tako uglavnom ne postoje razlozi za pretpostavku da će se taj proces doskora završiti.“²¹

Nadalje, on upozorava na već ranije spomenuti fenomen religioznog revitaliziranja na političkom i duhovnom području koje nastaje kao reakcija na sekularizaciju, ali pritom izražava svoju zabrinutost što „katkada te 'ponovno probuđene, ustvari političke religije uzimaju militantne, grčevite i fundamentalističke oblike,“ te navodi kao primjer islamski fundamentalizam, kao i pokrete „religiozne desnice,“ posebno u Sjedinjenim Američkim Državama. S druge strane, smatra ništa manje zabrinjavajućom i težnju, posebno unutar Katoličke Crkve, da se na sekularizaciju odgovori liberaliziranjem crkvenih struktura i nauka, na što posebno pozivaju mediji i tzv. kritički kršćani. Kao nedostatan i prejeftin odgovor na izazov sekularizacije ocjenjuje i one pokrete, poglavito prisutne u kršćanskim zajednicama proizišlim iz protestantizma, koje naglašavaju pretjera-

20 Ivan DEVČIĆ, *Pred Bogom blizim i dalekim, Filozofija o religiji*, 2. izdanje, FTI, Zagreb, 2007., 91 slj.

21 Tomáš HALÍK, *Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2. izdanje 2012., 185.

ni, zapravo infantilni religiozni „entuzijizam“ i „revnost,“ iza čega se skriva čisto emocionalna religioznost.

Pritom on izričito tvrdi: „Zapadna kultura stoji i pada s mogućnošću suživota i međusobne kompatibilnosti kršćanstva i sekularizacije.“²² A kao jedini ispravan odgovor na pitanje kako to postići nudi „duboku teološku i duhovnu obnovu,“²³ koju ne može nadomjestiti nikakvo skretanje ni lijevo ni desno, kao ni bijeg bilo u prošlost bilo u budućnost, pa čak ni očekivanje spasenja „odozgor“ u smislu nekog *deus ex machina*.

2.1.3. Ateizam

Sokrat i prvi kršćani bili su optuživani zbog ateizma, jer nisu prihvaćali službena božanstva koja je nametala državna vlast. To znači da se ateistom nekad smatralo onoga tko je nijekao egzistenciju nekih bogova, dok se danas tim pojmom označava nijekanje postojanja bilo kakvog Boga. To odbacivanje bilo kakvog Boga može biti implicitno (ili činjenično) i eksplicitno (ili teoretsko), s time da je samo ovo posljednje ateizam u pravom smislu riječi. Najradikalniji oblik ateizma postoji kad se odbacuje sâm problem Božje egzistencije. To znači da je najveći problem ateizma samo njegovo postojanje, to da se čovjek uopće bavi Bogom. Zbog toga se priželjkuje nadolazak konačne i potpune ateističke epohe u kojoj više neće biti potrebno dokazivati Božje nepostojanje. O Bogu se jednostavno više neće govoriti „jer će teološko pitanje biti riješeno kao što nam se danas ne postavlja pitanje postojanja vila.“²⁴

Uzroci ateizma mogu biti spoznajno-teoretske naravi, kad se smatra da naš razum nije u stanju spoznati Boga, ali iza ateizma može stajati i uvjerenje da je Božje postojanje nepomirljivo s čovjekovom slobodom, što se u konačnici svodi na to da je Bog čovjekov suparnik. Na toj se tezi temelji poglavito tzv. prometejski ateizam kojemu su glavni predstavnici Feuerbach, Nietzsche i Sartre.²⁵

²² *Isto*, 186.

²³ *Isto*, 189.

²⁴ Miguel Pérez DE LABORDA, *La ricerca di Dio. Trattato di teologia filosofica*, 56.

²⁵ Naziva se tako prema mitskom titanu Prometeju koji je bogovima ukrao vatru i dao ju ljudima, zbog čega je postao neprijateljem bogova, sposoban ugroziti njihov položaj znanjem kojega se domogao.

Činjenica da postoje oni koji vjeruju u Boga izazovna je za ateiste i nameće im pitanje kako je to moguće. Zbog toga se oni uporno bave fenomenom vjere u Boga, a sve s ciljem da „razobliče iluziju“ koja se, tobože, krije iza svakog religioznog uvjerenja. Feuerbach, Marx, Nietzsche i Freud trudili su se na taj način dokazati neodrživost religije, uvjereni da je religiozna iluzija posljedica antropoloških, socioloških, kulturoloških i psiholoških zabluda.

U naše vrijeme takozvani *novi ateizam* dodaje ovim objašnjenjima i biološko-evolucionističku nadopunu tako što u duhu sociobiologije Eduarda O. Wilsona povezuje religiju s mehanizmom prilagodbe radi preživljavanja društvene skupine ili pojedinca. Kad je riječ o ovom posljednjem, R. Dawkins govori o tzv. *egoističnom genu* koji služi za čovjekovo preživljavanje, a religija je njegov usputan i štetan proizvod. Drugim riječima, urođeni i za preživljavanje korisni mehanizmi „čine nas predisponiranima za prihvaćanje religioznih teorija kao što su duhovnost duše, život poslije smrti, nagrada i kazna koju se zaslužuje i ideja Boga shvaćena kao čisti duh, koji nagrađuje i kažnjava duše umrlih...“²⁶ Ta se religiozna uvjerenja, prema Dawkinsu, prenose na isti način kao i kulturalne ideje, tj. pomoću svojevrsna kulturalnog fragmenta koji on naziva *meme*. Meme se prenosi s generacije na generaciju slično kao što se, na biološkoj razini, prenose geni. Naime, prirodnom se selekcijom u mozgu djeteta razvija poslušnost puna povjerenja kojom dijete sve vjeruje i prihvaća što mu kažu njegovi roditelji i stariji članovi plemena. Ta poslušnost ima pozitivne učinke korisne za preživljavanje, ali može usput proizvesti i nekorisne, pa čak i štetne, što je posljedica jednog povjerenja koje ne razlikuje. Religija, odnosno ideja Boga, takva je usputna, ali štetna posljedica poslušnosti na temelju povjerenja. Zbog toga Dawkins uspoređuje meme-Boga s parazitom ili mentalnim virusom (virus-Bog).²⁷

²⁶ Isto, 71.

²⁷ Usp. Isto, 72. Pritom ateisti zaboravljaju da se i njihovo nijekanje Boga može svesti na iracionalne podsvjesne porive. Afirmirati Božju egzistenciju znači prihvatiti da postoji netko apsolutno veći od mene o kojemu posve ovisim, što uključuje također da nisam mjera svih stvari, stvoritelj dobra i zla. „Tko teži živjeti kako hoće, ritmom svojih strasti, težiti će ne misliti na moguću Božju egzistenciju i lako će se smatrati uvjerenim u njegovo nepostojanje. Kao što je zabilježio Merton, komotnost, udobnost, želje tijela 'plodan su izvor svake vrste zabluda i pogrešnih vrednovanja!'.“ Isto, 74; usp. i Ivan DEVČIĆ. *Pred Bogom blizim i dalekim*, 83-84 i ondje citiranu literaturu.

Ipak takvo objašnjenje nastanka Boga i religije ne prihvaćaju svi evolucionistički biolozi. Štoviše, čak se nereligiozni istraživači poput Pascala Boyera ili Scotta Atrana protive „križarskom ratu“ što ga vode „novi ateisti“ protiv religije: „Naravni način funkcioniranja mozga jest upravo proizvoditi religiozne misli“, proturječi Boyer kritičaru religije Richardu Dawkinsu. Zbog toga je njegova borba za čisto ateistički, humanistički svijet upitna ne samo etički; ona je neuvjerljiva i s motrišta evolucijske biologije. Drugi biolozi, kao Lewis Wolpert ili Robin Dunbar, smatraju čak da je naš smisao za religiju ona sposobnost 'koja nas čini ljudima'.²⁸

Na pitanje kako mozak proizvodi religiozne misli, posebno ideju Boga, pokušao je odgovoriti Christian Hoppe, koji je najprije kao redovnik završio studij teologije, a zatim se, nezadovoljan teološkim odgovorima zbog njihove apstraktnosti, posvetio studiju neuropsihologije i zen budizma te danas radi kao neuropsiholog u Sveučilišnoj klinici za epileptologiju u Bonnu. Prema njemu, Bog nije, kako mnogi misle, toliko apstraktan da se o njemu ne može govoriti, naprotiv: „Bog je tako *konkretan*, da ja ne mogu o tome govoriti“²⁹ ili, kako Hoppea interpretira Schnabel: „Bog nije nikakva daleka, tamna tajna, nego upravo to što leži pred našim očima.“³⁰ U skladu s time Hoppe tvrdi: „Neposredno blisko, živi trenutak, to je Bog.“ Hoppe to svoje shvaćanje temelji na iskustvu kršćanskih mistika, ali i zen budizma. Jednom i drugom iskustvu je, prema njemu, karakteristično jednostavno sjedenje na mjestu ne čineći ništa, osjećanje disanja, jednostavno biti tu. To znači da se u religioznom doživljaju ne radi ni o čemu drugome nego o prisutnosti ovdje i sada, o trenutku u kojemu se vrijeme događa, u kojemu se život zbiva. U tom smislu Hoppe tumači i tetragram JHVH, kao ime Božje, što jednostavno znači: „Ja sam tu“ ili: „Ja sam onaj koji jesam.“ U duhu mističnog iskustva on tumači i neke izjave u psalmima (npr. Ps 139, 3; 9-10), kao i Isusov govor o blizini kraljevstva Božjega (Mk 1, 15; Mt 3, 2; 4, 7; Lk 10, 9. 11). Ako se pak „Boga“ shvaća kao „Pri-

28 Ulrich SCHNABEL, *Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen, wie der Galube entsteht und warum er Berge versetzt*, Dritte Auflage, Pantheon-Ausgabe, München, 2010., 505-506.

29 Citirano prema *Isto*, 509 slj.

30 *Isto*, 510.

sutnost,“ besmisleno je pokušati ga ugurati u raster naših pojmova. Prije svega, čemu raditi sliku o nečemu što je stalno pred našim očima? Pored toga, prisutnost se ne može izraziti općim pojmovima jer je ona neponovljiva. To znači da u trenutku kada o Bogu pokušamo stvoriti pojam, mi promašujemo tu neposrednu posebnu kvalitetu sadašnjosti.

Komentirajući taj Hoppeov pokušaj objašnjenja ideje Boga, Schnabel ističe: „Jedva se može zahtijevati da se samo čitanjem lektire o takvoj interpretaciji Boga može doći od istog uvida kao Christian Hoppe. Ali njegov primjer pokazuje barem kako se danas može *također* o Bogu govoriti i kako je beskonačno diskutirano pitanje postoji li s onu stranu 'normalne' stvarnosti još jedan Bog, teološki pogrešno postavljeno, jer pravo pitanje glasi što za nas ljude znači *biti* u stvarnosti. Tko hoće stvarno znati kako u tom pogledu stvar stoji, mora zacijelo sam za sebe istraživati. Za to nije dostatno slijediti mudre misli drugih. Kao temelj pravog razumijevanja prikladno je samo ono što je svaki sam kao vrijedno i istinito doživio.“³¹

Schnabel ne propušta istaknuti ni to kako polazište od sadašnjosti nije loše: „Jednom manje živjeti u jučer i u sutra, te pokušati svijet gledati tako neposredno i neiskrivljeno kako ga djeca vide. Neće svaki pritom htjeti govoriti o susretu s Bogom. Ali u svakom slučaju, dogodit će se susret s vlastitim životom. A to se ne događa nigdje drugdje nego sada, u prisutnosti Prisutnoga.“³²

3. Nesigurnosti i konfuznosti – obilježja suvremene vjere i nevjere

3.1. Nepostojanje jasne crte razgraničenja između raznih oblika nevjere

Neki autori upozoravaju na pojavu nesigurnosti i konfuznosti u krilu suvremene nevjere, zbog čega je teško odrediti o kojoj je od ranije spomenutih oblika nevjere riječ. U tom smislu De Laborda tvrdi: „Nema jasne crte razgraničenja između ateizma i agnosticizma jer sigurnosti i nesigurnosti na kojima se temelje mogu imati mno-

³¹ *Isto*, 513.

³² *Isto*, 513 slj.

ge različite stupnjeve. Dosta je pomisliti da se Richard Dawkins, za mnoge danas najpoznatiji ateist, predstavlja kao agnostik.³³ Ima i takvih koji se nazivaju ateistima, ali ne odbacuju Božje postojanje naprosto nego samo određene ideje Boga. Možda se među njih može ubrojiti i poznati talijanski filozof Norberto Bobbio koji se cijeloga života smatrao ateistom, a onda je neposredno prije smrti izjavio: „Ne smatram se ni ateistom ni agnostikom. Kao čovjek razuma a ne vjere, znam da sam uronjen u misterij koji razum ne može proniknuti do kraja, a različite ga religije interpretiraju na različite načine.“³⁴ Mancuso u svezi s time postavlja pitanje: „Kako definirati čovjeka koji izričito kaže da ne vjeruje, ali istovremeno odbija definirati se ateistom ili također samo agnostikom?“³⁵ On ide čak i dalje pa tvrdi kako je takav odnos prema božanskom jednog od najvećih mislilaca našeg vremena simptom nesigurnosti i perpleksnosti mnogih suvremenika kad je riječ o vjeri u Božju egzistenciju. Drugim riječima, Bobbiov je stav prema božanskome „simptom nečeg neuobičajenog u odnosu na opću fiziologiju duha: ne neke logičke pogreške, ne moralne nesavršenosti, ali sigurno neke anomalije. Signalizira stanje u kojemu vlada perpleksnost koja je u *Faustu* izražena čuvenim stihovima: 'Tko može priznati: ja vjerujem u njega? Tko se, čim čuje, može usuditi reći: u njega ne vjerujem?'³⁶ Razlika je samo u tome što je Goethe u svoje vrijeme bio iznimka, dok Bobbiova situacija odražava danas duhovno stanje mnogih. Naime, velik dio ljudi danas osjeća da ne može više vjerovati kao prijašnje generacije i kako to još danas predlažu službene doktrine institucionalnih religija, ali istovremeno se ne može odreći vitalnog poleta i pozitivnog okusa svijeta koji stoji ispod religiozne dimenzije koja je oduvijek pratila hod čovječanstva. Crkvena dogmatika ne predstavlja više duhovnu tenziju suvremene duše, ali takva duša ne kani zbog toga izgubiti sveukupno povjerenje u život što ga vjera u Boga čuva i jača. Stoga

33 Miguel Pérez DE LABORDA, *La ricerca di Dio. Trattato di teologia filosofica*, 53.

34 Norberto BOBBIO, *Ultime volontà*, u: Norberto BOBBIO, *Etica e politica. Scritti di impegno civile*, Mondadori, Milano, 2009., s. CXXV, citirano prema Vito MANCUSO, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, 19.

35 Vito MANCUSO, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, 19.

36 Johann W. GOETHE, *Faust, Marthens Garten*, v. 3435, citirano prema Vito MANCUSO, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, 20.

se danas osjećaju 'laicima', a u isto se vrijeme ne osjećaju 'ni ateistima ni agnosticima', ako biti takvima znači ugaziti osjećaj života 'uronjena u misterij'.³⁷

3.2. Utjecaj „kulture ravnodušnosti“

U razmatranju suvremene vjere i nevjere ne smijemo zatvarati oči ni pred tzv. kulturom ravnodušnosti, gdje je indiferentnost uzdignuta na razinu „ontološkog statusa.“³⁸ Kultura ravnodušnosti „pojedince dezorijentira i pretvara u nekritičnog potrošača kojemu je kupovanje i posjedovanje roba distinktivni znak, zabava i uživanje. U takvom duhovnom ozračju Bog i religija također postaju tržišna roba, 'jedna od tolikih mogućnosti, na prodaji posredstvom bilo kojeg kataloga ili ponude u obliku promidžbenog spota'.³⁹ Izabrati religiju ili ateizam može se u tom smislu iz želje za određenim razlikovanjem ('biti drukčiji'), zabavom ili uživanjem, dakle, iz istih razloga iz kojih se bira i svaka druga roba na tržištu. Takva religija i takav ateizam lišeni su, naravno, dubljih korijena i istinske religiozne motivacije.“⁴⁰

Time se objašnjava mlakost i površnost kako suvremenog ateizma, koji je izgubio svoju borbenost, tako i suvremene religioznosti, kojoj su glavna obilježja postala intimizam i sinkretizam. Drugim riječima, nestanak borbenog ateizma znak je slabljenja vjere, budući „da je svako snažno nijekanje Boga moguće samo ondje gdje istovremeno postoji čvrsta vjera u njega...“⁴¹ Zbog toga današnji ateizam bez borbenosti neki nazivaju ravnodušnim ili humorističkim ateizmom, koji Jukić ovako opsuje: „više nema borbenosti, nasrtljivosti, izazovnosti, polemičnosti, tjeskobnosti i pobjedničke kretnje bivših ratnika bezvjerja (...). Otud i nije više riječ o ateizmu nego o religioznoj ravnodušnosti. Ateizam se zapravo banalizirao, ispraznio od herojstva, strasti, veličine, utopičnosti, mitskih odrednica i

37 Vito MANCUSO, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, 20.

38 Usp. Luca PELLEGRINI, Ateismo, indifferenza religiosa e cultura dell'indifferenza, u: *Sette e religioni*, IV (1991.), 1, 31-50, ovdje 32.

39 Isto, 34.

40 Ivan DEVČIĆ, *Bog i filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., 251.

41 *Isto*, 252. Jedna je od karakteristika tzv. novog ateizma upravo borbenost, što bi trebao biti znak da i vjera jača. Ali je li to doista tako?

tragičnosti, a ispunio ispraznošću, lakomislenošću, beznačajnošću i neznatnošću. Najdalje je u toj demistifikaciji ateizma otišla sociologija postmoderne kad je problem nevjere uvrstila u suvremeni obzor humora.⁴²

No nije li ateizam danas postao takvim upravo, kako smo rekli, zbog slabljenja vjere, za koju se također može reći da se ispraznila duhovnog naboja i banalizirala do ravnodušnosti s obzirom na ono u što se vjeruje i kako se vjeruje, te je kao takva izgubila utjecaj na život društva?

3.3. Fenomen religiozne perpleksnosti

Mancuso smatra da se stanje suvremene religioznosti najbolje može opisati kao „perpleksnost.“ To je pojam koji dolazi od latinske riječi „plexus,“ a znači ono što je zamršeno, vijugavo. Riječ je izvedena iz korijena *plectere*, sa značenjem uplesti, ispreplesti, i bila je neposredno povezana s tkalačkim umijećem. Kad su niti nekog tkanja bile dobro isprepletene, reklo se da su *plexi*, a kad su bile ispletene loše, zamršeno, bile su *perplexi*. Odatle je termin dobio današnje značenje, u smislu „nesiguran, sumnjiv, neodlučan.“

Prema Mancusou, uzrok današnje mentalne perpleksnosti treba tražiti u duhovnim koncima ili nitima dvostruke provenijencije: „s jedne strane doktrinarna i etička baština vjerovanja u Boga i božansko (...), s druge iskustvo svijeta kao svakodnevnog života i znanje.“⁴³ Mancuso primjećuje da bi se problem mogao riješiti isključivanjem jednog od izvora niti mentalnoga tkanja. Neki to doista i čine, kako vjernici tako i nevjernici, ali su manjina. Ipak većina nastoji nebeske niti utkati u mentalno tkanje, ali se pritom ne odriču autonomnog razmišljanja i zaključivanja kad se radi o životnim pitanjima i njihovim moralnim i filozofskim vrednovanjima. Tako dolazi do uplitanja zemaljskih niti u mentalno tkanje. Rezultat je duh u čije su tkanje loše upletene niti različite provenijencije, zbog čega na njegovu zvjezdanom nebu postoje mnogi upitnici i nepovezanosti, što se naziva upravo perpleksnošću. Prema Mancusou, to je duhovno

42 Jakov JUKIĆ, *Budućnost religije*, Split, 1991., 247.

43 Vito MANCUSO, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, 22.

stanje „usporedivo s onih dosadnih 37 stupnjeva koji nisu još groznica, ali ni zdravlje“ i koje „ne može nadvladati nijedna propovijed ili enciklika ili medijski događaj, niti ikakva konferencija ili eksperiment ili jednadžba“ nego s kojim „treba naučiti živjeti, prihvatiti ga kao 'znak vremena' i od njega poći u traženje ispravnog puta za životni proces.“⁴⁴

Mancuso ujedno ističe kako nije prvi put da se čovječanstvo našlo u takvoj situaciji te spominje Majmonida koji je u 12. stoljeću u Cordobi napisao čuvenu knjigu *Vodič za perpleksne*,⁴⁵ kako bi pomogao onim malobrojnim Židovima koji su bili upućeni u filozofiju i znanost, ali su ujedno ostali vjerni Tori, no njezino ih je učenje zbunjivalo (činilo perpleksnima). Mancuso napominje kako je danas situacija obrnuta, jer su oni malobrojni privilegirani za koje je pisao Majmonid u naše vrijeme postali većinom, s posljedicom da se ta „većina vjernika više ne snalazi u učenju vjere i službenog morala, pa je perpleksnost, koja se u Majmonidovo vrijeme ticala samo uskog kruga učenih, danas obuzela svijest većine.“⁴⁶

Umjesto zaključka

Ovaj se teološko-pastoralni dan održava uoči početka zasjedanja Biskupske sinode koje će biti posvećeno temi nove evangelizacije, kao i uoči otvaranja *Godine vjere*. Jedno je s drugim neraskidivo međusobno povezano jer nema vjere bez evangelizacije, ali ni evangelizacije bez vjere. Zato nova evangelizacija ima svoj „ad intra“ i „ad extra.“ U tom smislu Sveti Otac Benedikt XVI. u ovogodišnjoj poruci za Svjetski misijski dan upozorava na krizu vjere kao prepreku evangelizacije: „Jedna od prepreka zanosu evangelizacije... je kriza vjere, ne samo u zapadnom svijetu, već u velikom dijelu svijeta, koji ipak i dalje žeda za Bogom i mora biti pozvan i doveden za stol kruha života i vode života, poput Samarijanke koja dolazi na Jakovljevi zdenac i razgovara s Isusom.“

Evangelizacija „ad intra“ znači, dakle, da se sama Crkva u svim njezinim članovima mora najprije obnoviti u vjeri, tj. ponovno

44 *Isto*, 20 slj.

45 Hrvatski prijevod D. Bučan, *Vodič za one što dvoje*, Demetra, Zagreb, sv. I, II-III., 2008.-2009.

46 Vito MANCUSO, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, 21 slj.

evangelizirati. To uključuje ne samo nastojanje oko boljeg upoznavanja onoga što se vjeruje, istina vjere, nego i potpuno prihvaćanje i dosljedno življenje u skladu s vjerom. Tek tako u vjeri obnovljena i učvršćena Crkva može posredstvom svojih članova zanosno i vjerdostojno evangelizirati „ad extra,“ bilo ljude koji kažu da vjeruju, ali je njihova vjera vrlo površna i konfuzna, bilo one druge koji ne vjeruju ili su neodlučni, čak i ravnodušni. Naime, mentalno stanje mnogih suvremenika s obzirom na vjeru i Boga može se, kako smo pokazali, s pravom označiti kao perpleksno, tj. konfuzno, zbunjeno.

Možemo reći kako upravo iz te perpleksnosti proizlazi prvotna zadaća nove evangelizacije, a može se opisati kao pomoć današnjem zbunjenom vjerniku i nevjerniku doći do unutarnje usklađenosti različitih iskustava, onih religioznih sa svjetovnim, i obratno, tako da tkanje vlastita života mogu pravilno plesti jednim i drugim nitima, onima koje pruža vjera, kao i onima kojima je podrijetlo u empirijskom, odnosno znanstvenom iskustvu svijeta. Nema sumnje da je upravo nesposobnost pomiriti ono što uči vjera s onim što susrećemo u svakodnevnom običnom i znanstvenom iskustvu svijeta uzrok ne samo raznih oblika nevjere nego i selektivnog prihvaćanja i življenja vjere kod onih koji se smatraju vjernicima. Glavni je, dakle, problem: kako zajedno misliti Boga i svijet, vjeru i razum, ne iznevjeravajući ni jedno ni drugo.

Kako to učiniti? Smatram da je to moguće samo ako se uzmu ozbiljno čimbenici koji sugovornike ili slušatelje potiču na nijekanje Boga ili na neodlučnost s obzirom na mogućnost spoznaje njegove egzistencije, pa time i vjere u njega, kao i sve ono što ih potiče na ravnodušnost s obzirom na Boga i vjeru u njega. Uzeti ozbiljno sve te čimbenike nije moguće ako umišljamo da oni na nas nemaju utjecaja, a samo im oni drugi podliježu. Osnovna je pretpostavka evangelizacije prepoznati kod sebe, u svom vjerničkom životu, sve one otpore i probleme koji utječu na to da netko ne vjeruje u Boga ili smatra kako nema razloga odlučiti se ni za vjeru ni za nevjeru, kao i one koji potiču na ravnodušnost prema dubljim egzistencijalnim pitanjima, pa tako i prema Bogu. Perpleksnog sugovornika moći ćemo, dakle, razumjeti, a time mu i približiti poruku nade što ju vjera

u Boga daje, samo ako u sebi samima otkrijemo i nevjernika i agnostika i ravnodušnoga, te ga pokušamo evangelizirati.

Ta u svakoj se nevjeri krije crv vjere, koji onomu koji ne vjeruje, onome koji sumnja ili koji je ravnodušan, ne da mira jer neprestano dovodi u pitanje njegova opredjeljenja i uvjerenja. U tom smislu često se sjetim riječi ateistkinje koja mi je jednom zgodom rekla neka ne mislim da je njoj Bog manji problem nego meni. Možda sam joj trebao odgovoriti kako vrijedi i obratno, jer iskušenje nevjere živi i u svakoj vjeri, pa svaki vjernik ima razloga moliti s onim čovjekom iz evanđelja koji je Isusu rekao: „Vjerujem! Pomogni mojoj nevjeri!“ (Mk 9, 24).⁴⁷ Zbog toga Halík upozorava na to „da se trebamo čuvati crno-bijelog gledanja, kao i jednostavno povučениh granica“ jer je odnos između „implicitne“ i „eksplicitne vjere“ vrlo složen, što ipak ne znači da formalno priznavanje vjere nema svoju vrijednost.⁴⁸

Vjerojatno je ta činjenica potakla i kardinala Gianfraca Ravasia da upozori kako se ne bi smjelo dopustiti da dijalošku inicijativu nazvanu „Predvorje vjere“⁴⁹ vode fundamentalistički nastrojени vjernici i nevjernici koji dijalog pretvaraju u „duel“, umjesto da se obostrano trude učiniti ga „duetom“, „kod kojega glasovi, iako dolaze iz sonornih antipoda, unatoč tome mogu stvoriti harmoniju, a da se

47 Tomáš Halík, češki teolog, psihoterapeut i svećenik, u svojoj knjizi *Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit*, nav. dj., str. 28, donosi odgovor što ga je protestantski teolog Oskar Pfister poslao Sigmundu Freudu na pitanje može li on, kao vjerni kršćanin, tolerirati njegov ateizam: „... kad razmislim da ste Vi puno bolji i dublji od Vaše nevjere, a ja mnogo lošiji i površniji nego moja vjera, jaz ipak ne bi smio tako grozno zijevati. Za vrijeme mog rada gledao sam Vašu sliku kako se blago smiješi preda mnom...“ U svojoj drugoj knjizi, naslovljenoj *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, Herder, Freiburg in Br., 5. izdanje, 2012., Tomáš Halík tvrdi: „Postoje također ljudi – i autor ove knjige ubraja se među njih – za koje upravo iskustvo Božje šutnje, Božje skrivenosti u ovom svijetu čini polazište njihove vjere i jedno od njihovih temeljnih iskustava vjere. Rijetko što ukazuje tako snažno na Boga i vapi tako usrdno za njim kao upravo doživljaj njegove odsutnosti,“ (str. 14.) Zato Halík smatra kako se vjera i nevjera razlikuju samo po strpljivosti s Bogom, pa kaže: „Ateistima ne govorim da nisu u pravu, nego im samo velim da im nedostaje strpljivosti; tvrdim da je njihova istina jedna od onih koje nisu do kraja rečene,“ da bi nastavio: „Svakako moramo odmah izričito dodati: također 'naša istina', istina vjere, u određenom smislu 'nije do kraja rečena' na zemlji, jer je ona u svojoj iskonskoj biti otvorena prema Tajni, Tajni koja se treba razotkriti tek na kraju vremena. Zbog toga moramo prkositi oholom trijumfalizmu, zbog toga imamo toliko toga raspraviti s 'nevjerujućima' i drukčije vjerujućima, i mi moramo pažljivo slušati i učiti,“ (str. 15.)

48 Tomáš HALÍK, *Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit*, 28.

49 „Predvorje vjere“ inicijativa je Papinskog vijeća za kulturu u svrhu promicanja dijaloga između vjernika i agnostika ili ateista.

pritom ne moraju odreći svoga identiteta, ne moraju dakle izbljudjeti u neodređenom ideološkom sinkretizmu.⁵⁰

FAITH AND DISBELIEF TODAY

Summary

The author analyzes the problem of God from the standpoints of those who believe, and of those who claim to be atheists. Although the statistics suggest that “God is back”, the author thinks that the actual role of religion in the society does not confirm this, for the contemporary religion according to the number of declared faithful, should have a more important role in the society. This type of faith remains in the sphere of private life, not capable of giving a comprehensive interpretation of the world and far from being a cultural factor. Contemporary disbelief is likewise a very complex reality, often lacking in clear distinction between agnosticism and atheism, but also in zeal, that was characteristic of the classic atheism. There are people that explicitly deny being faithful, but refuse to define themselves as atheists or agnostics. This indicates an insecurity and confusion of the contemporary faith as well as of the contemporary disbelief. New evangelization should establish an honest dialogue between the faithful and the unfaithful, helping the faithful to establish a harmonious integration of the personal religious experience with the experiences offered by science and everyday life.

Key words: God, faith, disbelief, religion, atheism, indifference.

50 Usp. Paolo MATTEI, Der Kardinal im Haus des Dichters. Interview mit dem Präsidenten des Päpstlichen Rats für die Kultur, u: *30 Tage in Kirche und Welt*, 30 (2012.), 3/4, 58-61, ovdje 61. Kardinal primjećuje i to kako dijalog „između vjernika koji zastupaju nevjerovatno krute pozicije i sarkastičnih 'nevjernika“ postaje konfrontacija koju mediji degradiraju na parodiju i spektakl (*Isto*, 60). Dakako, time on ne zagovara odstupanje od vlastitih vjerničkih uvjerenja nego ističe kako treba znati slušati sugovornika i argumentirati, što „nije fundamentalizam nego pravi smisao dijaloga“, *Isto*, 61.