

SAVREMENI ZAPADNOKRŠĆANSKI BEK GRAUND

Syed Muhammed al-Naquib AL-ATTAS

Prije deset godina utjecajni kršćanski filozof, koga kršćani smatraju jednim od najistaknutijih u XX st., Jacques Maritain, pisao je kako kršćanstvo i zapadni svijet prolaze kroz tešku krizu koju su im donijele savremene pojave proistekle iz iskustva, razumijevanja i interpretacije života u urbanoj civilizaciji. Ta se kriza manifestira u neomodernističkom mišljenju koje se javlja među kršćanima i intelektualcima - filozofima, teolozima, pjesnicima, romanopiscima, pripovjedačima i umjetnicima - koji predstavljaju zapadnu kulturu i civilizaciju.¹ Od vremena evropskog prosvjetiteljstva (Enlightenment), koje traje od XVII do XIX st. i koga je pratio uspon *ratia*, empirizma, naučnog i tehničkog progressa na Zapadu, engleski, holandski, francuski i njemački filozofi u svojim radovima nagovještavali su krizu koju je Maritain opisao, premda ne na isti način i u toj razmjeri. Maritain je sa punom sviješću i oštromno opisao fenomene savremenog iskustva koje je samo u obrisima predskazanja bilo poznato u prošlosti. Neki kršćanski teolozi su u ranim godinama XX st. također predvidjeli dolazak takve krize, koja se naziva *sekularizacijom*. Već na početku XIX st.

francuski filozof i sociolog Auguste Comte, predskazujući uspon znanosti i pad religije, vjerovao je, u skladu sa sekularnom logikom koja se razvila u zapadnjačkoj filozofiji i znanosti, da zapadnjačko društvo "evoluirao" i "razvija se" iz primitivne u moderne faze i smatrao da se metafizika, u ovom razvojnom aspektu, nalazi u tranziciji iz teologije ka znanosti.² I na koncu, posljednji u ovom stoljeću, njemački filozof, pjesnik i vizionar Friedrich Nietzsche kroz usta Zarathustre - ustvari, svijeta Zapada - prorekao je da je Bog mrtav.³ Zapadnjački filozofi, pjesnici i prozaisti anticipirali su dolazak sekularizacije i pozdravili je nakon što su izvršili pripreme za "emancipirani" svijet u kome nema mjesta ni za Boga ni za religiju. Francuski jezuit, paleontolog Pierre Teilhard de Chardin, slijedeći neke druge teologe kao, npr., Nijemca Dietricha Bonhoeffera i Amerikanca Paula Tillicha, osjetivši trend savremenih pojava i mišljenja u kojima je prepoznao njihovo značenje za kršćanstvo i zapadni svijet, počeo je da prihvata neminovnost religijske i teološke krize koje su nastale kao posljedica sekularizacije. Pod utjecajem ovih procesa, ovi mislioci su se nekako adaptirali projektiranom trendu i participaciji u procesu

sekularizacije, koju su mnogi sagledavali kao neodoljivo i rapidno širenje Svijetom, nalik nekakvoj pošasti.⁴ Nitzscheov krik "Bog je mrtav", koji još odjekuje svijetom Zapada, danas se miješa sa tužaljkom "Kršćanstvo je na umoru"; neki od utjecajnih kršćanskih teologa - posebno onih protestantskih, za koje se čini da su prihvatili sudbinu tradicionalnog kršćanstva kao takvog i koji su spremniji da se okrenu promjenama koje je donijelo vrijeme - čak su počeli da iniciraju pripreme za postavljanje novog teološkog temelja na ruševinama na kojima se raspalo tijelo tradicionalnog kršćanstva. Na tome temelju bi, po njima, novo sekularizirano kršćanstvo moglo da se obnovi.

Ovi teolozi i teoretičari tako su stali uz rame neomodernističkom mišljenju. Oni su otišli tako daleko da su počeli trijumfalno da dokazuju, u njihovoj želji da sačuvaju vezu sa savremenim pojavama na Zapadu, da sekularizacija ima svoje korijene u biblijskoj vjeri i da je ona plod Evanđelja te, umjesto da se suprotstave procesu sekularizacije, smatrali su da kršćanstvo mora realistički pozdraviti ovaj proces koji je, navodno, kongenijalan sa njegovom istinskom prirodom i svrhom.

Evropski i američki teolozi i teoretičari poput Kalra Bartha, Friedricha Gogartena, Rudolpha Bultmanna, Gerharda von Rada, Arenda van Leeuwena, Paula van Burena, Harveya Coxa i Leslija Dewarta - kao i mnogi drugi katolički i protestantski teolozi u Evropi, Engleskoj i Americi - našli su razlog da pozovu na radikalne promjene u interpretaciji Evanđelja i prirode i uloge Crkve. Te bi promjene mogle da se logički i prirodno fuzioniraju u slici savremenog zapadnjaka i njegova svijeta zamišljenog u sekularnoj panorami života.⁵ I dok su neki kršćanski teolozi i intelektualci mislili da religijska i teološka kriza koju su oni osjećali nije zahvatila cijelu kršćansku zajednicu, drugi su osjećali da je ta kriza obuhvatila čitav svijet kršćanstva, a ne samo intelektualce koji su se našli u mreži ove krize. Ozbiljne implikacije te krize na budućnost kršćanstva naširoko su prihvaćene i potvrđene, tako da su mnogi počeli da vjeruju u predviđanja austrijskog psihoanalitičara Sigmunda Freuda, čija se *Budućnost jedne iluzije (The Future of an Illusion)*⁶ smatra najvećim atakom na teizam u historiji Zapada. A kršćani koji su se frontalno suprotstavili sekularizaciji i nesvjesno su počeli da

ustrajno sudjeluju u ovom procesu, dotle da su se čak i oni koji su bili svjesni ove dileme suprotstavljali onima koji su digli opću uzbunu na ono što tek danas izlazi na površinu u većoj razmjeri i trajanju, a što Maritain naziva "imanentnom apostazijom" unutar kršćanske zajednice.⁷

Zbilja, mnogi kršćanski teolozi i intelektualci koji su formirali *avantgarde* u Crkvi ustvari su u većini duboko involvirani u "imanentnu apostaziju" - dok uporno otklanjaju ono što je preostalo od kršćanstva, nesvjesni da otvoreno podučavaju i brane njegovu sekularnu verziju. Na taj način oni u kršćansku crkvu uvode jedno novo kršćanstvo koje je otuđeno od svoje tradicionalne verzije; oni kršćanstvo postepeno mijenjaju nadomještajući u njemu surogat na mjestu originalnog sadržaja. U takvom stanju stvari, zaista nije pretjerano reći da mi, možda, prisustvujemo pojavama koje bi mogle da odvedu u neku drugu reformaciju u historiji kršćanstva.⁸ Gore spomenuti teolozi i intelektualci nisu samo pripremili tlo za novu sekulariziranu verziju kršćanstva, nego su oni, na tragičan način, spoznali i prihvatili historijsku činjenicu da će samo to tlo uvijek biti promjenljivo, nestabilno za one koji će doći poslije njih; ono će biti takvo zbog njegove relativističke prirode s obzirom na način kako su ga oni interpretirali, i njegova će nova verzija - poput svih novih nadolazećih verzija - u konačnici ponovno biti zamijenjena nekom drugom verzijom, a ta opet onom sljedećom itd., kako već buduće socijalne promjene budu zahtijevale. Oni savremeno iskustvo sekularizacije predočavaju kao dio "evolutivnog" procesa u ljudskoj povijesti; kao dio ireverzibilnog procesa "nadolazećeg doba", "rasta" do "zrelosti" kada će oni "staviti ustranu dječije stvari" i podučavati ljude "hrabrosti da se postoji"; kao dio *neizbježnog* procesa socijalnih i političkih promjena i korespondirajuće promjene u vrijednostima, što je skoro isto kao Marxova vizija ljudske povijesti. U njihovom vjerovanju u permanentnu "revoluciju" i permanentnu "konverziju" njihova egzistencijalnog iskustva i svijesti odzvanja ispovijedni eho danskog filozofa Sorena Kierkegaarda, koji je rekao: "Mi uvijek *postajemo* kršćani."⁹ Tako oni sasvim prirodno brane vlastiti pokušaj da se ustroje sa sekularizacijom u rekonceptualizaciji kršćanskog Evanđelja; u redefiniranju njihova koncepta Boga; u dehelenizaciji kršćanske dogme. A kršćanstvo, s obzirom na njegovu

kulturnu prirodu i razvojno iskustvo, tako utemeljeno da je ono uvijek bilo iznad historijske promjenljivosti hermeneutičke osnove, moglo bi vrlo lahko da se samo ponudi mogućoj realizaciji njihove budućnosti. Ovakav trend događaja, zbunjujući za mnoge tradicionalne kršćane, prouzrokovao je osjećaj ogromne tjeskobe i strašnog predskazanja; on se otvoreno reflektira u Mascalovoj knjizi gdje ovaj autor neprestano ponavlja da, umjesto da se svijet saobrazi sa kršćanstvom, (ti) zapadnjaci su kršćanstvo saobrazili sa svijetom.¹⁰

I dok su slutnje o ovoj drastičnoj promjeni izazivale konsternaciju tradicionalnih katoličkih teologa, čiji je apel ponukao papu Ivana XXIII da pozove na *aggiornamento* da se iznalaze načini i sredstva kako da se prevlada ili, u najmanju ruku, sagleda takva situacija i revolucionarna kriza u kršćanskoj religiji i teologiji te da se odupre sekularizaciji pozivom na ekumenski pokret i inicijacijom punoznačnog dijaloga sa muslimanima i drugima u nadi ne samo da se ujedini kršćanska zajednica nego i da se privuče naša svijest ili nesvijest kako bismo pomogli protjerivanju imanentnog neprijatelja, oni, u vlastitoj uskogrudnosti, nipošto nisu dopuštali da njihova teologija, nakon što se razumijevala i interpretirala posljednjih sedam stoljeća, danas zbiljski i u potpunosti uhvati vezu sa "duhom vremena" niti su prihvatili da je toj teologiji potrebno seriozno istraživanje kao preludij za reviziju.

Potaknuti njemačkim teologom i historičarem razvoja kršćanske dogme, Adolfom von Harnackom, protestanti su bili pod snažnim pritiskom da se dehelenizira kršćanstvo;¹¹ danas svi, čak i katolici koji reaguju na ovaj poziv uviđaju da je, kako sami kažu, kršćanstvo bačeno u helenističke forme u ranim stoljećima svoga razvoja, i to bacanje je, među ostalim tvrdim i zamršenim problemima, odgovorno za poimanje Boga kao supraracionalne Osobe; za to što je došlo do nerazmrsivo komplikirane doktrine o Trojstvu; za stvaranje uvjeta pa je u njihovim sredinama bila moguća pojava modernog ateizma - mogućnost koja se, ustvari, već realizirala. Ovo je bolna tačka za katoličke teologe koji su prouzročili raskol u kontinuitetu tradicije, koji su smatrali da je diskreditacija helenističke epistemologije - posebno u vezi sa Parmenidovom teorijom istine, koja je formirala temelje skolastič-

kom mišljenju usredsređenom na tomističku metafiziku Bića - neizbježno morala uvući katolicizam u revolucioniranje kršćanske teologije. Možda je baš zbog ovog razloga - to jest susretom sa izazovom protestantskog snažnog napada koji je dolazio povezan sa neumoljivim dolaskom modernog mišljenja u evropskom Enlightenmentu i logičkim razvojem epistemološke teorije i metoda francuskog filozofa Renea Descartesa, koji je izvršio najveći utjecaj na formu koju su preuzele evropska filozofija i znanost - obnovljeni interes za studij tomističke metafizike vodio do onog momenta u ovom stoljeću kada su se pojavili katolički filozofi poput Maritaina, Etiennea Gilsona i Josepha Marechala, čije su škole interpretacije, svaka zasebno, istoga kova kao ona koju je oblikovao Doctor Angelicus. Međutim neki od Maritainovih i Gilsonovih učenika, kao npr. istaknuti filozof Dewart¹² i njegovi sljedbenici, ne samo da nisu - kao Von Harnack - išli tako daleko u osudi helenizacije kao faktora u kvarenju kršćanske dogme nego nisu čak htjeli da prihvate da je helenizacija odgovorna za usporavanje u razvoju kršćanske dogme, za restrikciju njezina rasta - pošto je ona bila brana filozofijskim istraživanjima i njihovom razvoju u ranom, "dječinjem", dobu ljudskog mišljenja. Tako u "svijetu u kome je došlo do punoljetstva" - kako oni kontroverzno dokazuju - kršćanska misao nije smjela dalje - nimalo dalje - biti omeđena jaslicama djetinjstva i infantilnim iluzijama ukoliko joj je bilo dopušteno da se uzdigne do istinskog izazova punoljetstva. Sa novim zamahom, koji je uslijedio sa fenomenologijom Edmunda Husserla i egzistencijalizmom Martina Heideggera i pojačan recentnim pojavama u lingvističkim analizama koje su donijeli filozofi jezika, posebno oni okupljeni oko Bečkog kruga,¹³ izvršen je snažan pritisak ka demitologizaciji kršćanskih svetih spisa i dehelenizaciji njegove dogme.

Kakav god konačni ishod da bude, kršćani kao cjelina ne mogu poreći da njihov najozbiljniji problem jeste "problem Boga". Već je ukratko aludirano, kad je bilo riječi o Parmenidovoj teoriji korespondentne istine, da problem Boga stoji nasuprot bekgraundu problema egzistencije predmeta. Pošto su prema Parmenidu mišljenje i biće identični, a biće je ono što ispunjava prostor, slijedi da su u teoriji korespondentne istine sud, oglašeno mišljenje ili smisao istiniti samo ukoliko

postoji činjenica s kojom su korespondentni. Biće je, tako, nužno. Posljednji grčki filozofi, uključujući Platona i Aristotela, nikada nisu sumnjali u nužnost bića. Zaista, pogled na biće kao nužno postojeće bio je esencijalni element u grčkom svjetonazoru. Međutim oni su pravili razliku između nužnosti bića kao takvog - to jest kao konkretne stvarnosti, egzistencije koja se aktualizira kao cjelina - i individualnog bića, posmatrajući individualno biće kao mogućnost. Postojanje svijeta kao takvog je nužno i, prema tome, ono je vječno, a individualna bića, uključujući i čovjeka, moguća su pošto ona imaju svoj početak u vremenu i prostoru, trpe promjenu, disoluciju i konačni kraj. Postojanje čovjeka kao vrste, međutim, sličí postojanju svijeta kao takvog; to postojanje je nužno i, dakle, vječno.

Sasvim je očito da, kada je kršćanstvo oficijelno usvojilo Aristotelovu filozofiju u svoju teologiju,¹⁴ ono je moralo poreći nužnost postojanja stvorenja i afirmirati nužnost postojanja samo Boga Koji je jedini vječan. Gdje god je kršćanska teologija, poput Grka, afirmirala Boga kao Supremno Biće Čije je postojanje nužno, to se nije odnosilo na nužnost postojanja svijeta - zato što je on stvoren pa je, prema tome, on po svojoj prirodi moguć, kontingentan. Međutim, pošto je vremenom prihvaćena Parmenidova epistemologija, u kojoj se poriče nužnost postojanja stvorenih bića, to nije bilo i poricanje nužnosti stvorenih bića u njihovoj inteligibilnosti; pošto su stvorena bića kontingentna u svome postojanju, ona su nužno *postojeća u mišljenju*. Na ovaj način je sačuvan identitet bića - i, isto tako, njegove nužnosti - i inteligibilnosti. Pošto je ovdje napravljena razlika između nužnosti bića i kontingentnosti bića, a u vezi sa stvorenim bićima koja nužno postoje u mišljenju ali ne i u aktualitetu, napravljena je i *realna* distinkcija između *esencije* i *egzistencije* stvorenih bića. Esencija stvorenog bića je njegovo postojanje u mišljenju, i ono, to postojanje, jeste nužno; njegova egzistencija je njegova aktualnost izvan mišljenja, i ona je kontingentna. Što se tiče Boga, ovdje je sasvim jasno afirmirano da Njegova Esencija treba da bude identična sa Njegovom Egzistencijom. Ova distinkcija između esencije i egzistencije stvorenih bića očigledno je napravljena na temelju Tomina promišljanja, koje se, izgleda, temelji na pogrešnom razumijevanju jednog Aviceninog stajališta, naime, da se svaka esencija ili suština može pojmiti bez

bilo kakvog bića poznatog po svojoj egzistenciji te da je čin egzistencije nešto sasvim drugo nego esencija ili suština.¹⁵ Samo ono Biće čija je suština njegov sami čin egzistencije mora biti Bog. Ovo je mišljenje Williama Ockhama, koje se pojavilo najmanje stotinu godina kasnije i koje je vodilo dalekosežnom zaključku da svaka esencija ili kvalitet može biti pojmljena bez bilo kojeg bića poznatog po svojoj egzistenciji, ali ne postoji količina znanja koja bi bila u mogućnosti da nam kaže da li ili ne takva esencija aktualno postoji. Zaključak koji je iz ovoga izveden bio je da niko nikada neće biti u stanju da sazna da bilo šta aktualno postoji. Iz ove posljednje sumnje, kojom je Ockham doveo u pitanje postojanje predmeta, uslijedila je nova sumnja: da je egzistencija Boga na isti način upitna. Naše znanje o stvarima temelji se na samoj egzistenciji predmeta. Čak i spoljašnja egzistencija predmeta ostaje problematična, u najmanju ruku zbog toga što je poznato njihovo postojanje u mišljenju. Ali njihovo postojanje u mišljenju, koje konstituira "formalno" znanje, također može biti uzrokovano, kao takvo, nekim djelotvornim uzrokom prije nego aktualnom egzistencijom predmeta - kao npr. Bogom ili samom prirodom svoje sklonosti - pa zbog toga problem "objektivne" realnosti ideja postaje još zamršeniji za filozofiju, te ga ona ne može valjano domisliti. U konačnici, ovaj trend filozofije vodi do posljedica koje rezultiraju bacanjem sumnje u samo znanje o esenciji stvorenih bića, ne samo o njihovoj egzistenciji. Epistemološke posljedice sumnje u egzistenciju i esenciju predmeta stvaraju "problem Boga". Poslije Ockhama, Descartes, slijedeći logički kurs dedukcije koji je preuzeo iz Tomine filozofije, pokušao je da ustanovi egzistenciju samu po sebi svojim famoznim *cogito* - argumentom, na osnovu čega je u konačnici utemeljio svoju *a priori* sigurnost u egzistenciju Boga. Ali njegov neuspjeh da dokaže egzistenciju Boga vodio je jednom problemu koji je sve više postajao akutan. Descartes je ustanovio egzistenciju samu po sebi, egzistenciju individualnog stvorenog bića, čovjeka, za njega samoga sredstvima empiričke intuicije; ali ovo nije nužno ustanovljavalo egzistenciju predmeta izvan mišljenja. U pogledu egzistencije Boga, nemogućnost je postajala još više zamršena jer Bog, za razliku od čovjeka, nije subjekt empiričke intuicije. Ono što je sada još problematičnije u pogledu egzisten-

cije Boga je sljedeće: pošto je Njegovo postojanje u mišljenju, Njegova esencija ne može biti spoznata, a pošto je Njegovo biće identično sa Njegovom egzistencijom, slijedi da ni Njegova egzistencija ne može biti spoznata. Njegova egzistencija - u teoriji korespondentne istine - može biti spoznata samo ukoliko identitet Njegova bića i Njegove egzistencije mogu biti racionalno demonstrirani, a to nije moguće izvesti. Od tada do danas ideja da se Božija egzistencija može *racionalno* demonstrirati je samo stvar *vjerovanja*. Filozofijski, u skladu sa razvojem mišljenja koje seže od kršćanskog aristotelizma, koga neki radije nazivaju aristotelijanskim kršćanstvom, nemoć spoznaje Boga, u Njegovoj egzistenciji, i drugih metafizičkih pojmova s obzirom na stvarnost i istinu konačno je utemeljena na Zapadu u XVIII st. od strane njemačkog filozofa Immanuela Kanta.¹⁶

Uvećavanjem ovog problema otvarala se sumnja u vezi sa Bogom; Bog, kako su ga oni shvatali od ranih perioda u razvoju kršćanske dogme, bio je formuliran na bazi višeg nevjerovatnog konceptualnog amalgama koji se sastojao od *theosa* iz grčke filozofije, *yahwea* u Hebreja, *deusa* iz zapadnjačke metafizike i vrhovnog gospodara nad ostalim tradicionalnim *gods* (božanstvima) iz pretkršćanskih germanskih tradicija. Sada se dogodilo da su se ovi odvojeni i međusobno zamršeni koncepti vještački fuzionirali u jednu nejasnu cjelinu, u kojoj se svaki koncept javlja odvojeno, tako da oni povećavaju krizu u njihovom vjerovanju u Boga, koji je od samog početka bio veoma konfuzan. Nadalje, oni su kršćanstvo razumijevali u historijskoj dimenziji, pa pošto je doktrina o Trojstvu integralni dio kršćanstva, njihova teškoća se dalje povećavala neminovnošću da bi sve što bi se formuliralo kao novi kršćanski teizam, ukoliko bi imalo mogućnosti da izađe na površinu, moralo biti iskušano Trinitetom kao kamenom temeljcem kršćanske religije. Predodžba o *osobi* u augustinijanskom konceptu Triniteta ostavljena je nejasnom, pa iako su Boetije, Akvinski i drugi kroz stoljeća pa sve do naših dana pokušavali da definiraju Trojstvo, taj problem je, poput Gordijeva čvora, po prirodi stvari, postajao sve zamršeniji i neuhvatljiviji. Uprkos njihovoj koncesiji da će stvarna ograničenja koja su inherentna helenizmu i modernoj zapadnjačkoj kulturi transcendirati skolasticizam, oni tvrde da - budući

da nisu htjeli da se podvrgnu filozofijskoj redukciji Boga na sam koncept kao ni nejasnoći i aktualnoj nebulozi - nejasnoća njihovih ranih prethodnika mora biti interpretirana kao indikacija pravca u čijem "razvoju" su bili slijeđeni. Na ovaj način je prikladno urađena struktura helenskoga mišljenja kako bi se ono pojavilo kao "otvor koji je završen", ali ne i "zatvoren" ili kao onaj koji sprečava "razvoj" i kako bi mogao biti spreman da bude prihvaćen i izjednačen sa "otvorom koji je završen" kršćanskoga teizma te kako bi se, s vremena na vrijeme, taj "otvor" mogao suočiti sa ljudskom "evolucijom" usklađenom sa historijskim "razvojinim" zahtjevima. I dokle god je Bog shvatan kao Trojstvo Nečega, to će uvijek, u budućnosti, dopuštati promjenu sa svijetom koji se mijenja u relativističkoj formi; ovaj relativizam dopušta vjerniku da slobodno poima kakvu hoće predodžbu Boga, da Ga zamišlja na kakav hoće način: svetopisamski, patristički (helenistički), srednjovjekovni (skolastički) ili moderni (egzistencijalistički?) - jednako kao što je njemu ili njoj dopušteno da bude u trendu sa "savremenim iskustvom", shvaćenim u historijskom okviru. Izvan svega ovoga, budući da je problematična priroda njihova koncepta Boga, i samo ime "Boga" danas je postalo problematično za njih, tako da ona postojeća imena o kojima kontempliraju odbacuju prepuštajući historiji da skuje novo ime za sadržaj koji je relevantniji i adekvatniji konceptu koji se odnosi na krajnju stvarnost u koju oni vjeruju.

Preveo s engleskog
Džemaludin LATIĆ

BILJEŠKE

- ¹ V. njegov *Le Paysan de la Garonne*, Paris, 1966.
- ² V. njegov *General View of Positivism*, preveo J. H. Bridges, London, 1880., kao i knjigu H. Martineaua *Comte's positive Philosophy*, London, 1853.
- ³ V. H. L. Mecken's *The Philosophy of Nietzsche*, Boston, 1913; za kratki ali popularni komentar Nietzscheove filozofije v. W. Durant, *The Story of Philosophy*, New York, 1926., poglavlje IX. The Modern Library iz New Yorka objavila je neke od ovih radova u jednom tomu (*The Philosophy of Nietzsche*) u kojoj se nalaze *Zarathustra, Beyond Good and Evil, Genealogy of Morals, Ecce Homo* i *Birth of Tragedy*.

- ⁴ O Tielhard de Chardinovom mišljenju v. njegovu knjigu *The Future of Man*, London, 1964., i *The Appearance of Man*, New York, 1966.; o Bonhoefferu v. njegovu *Ethics*, New York, 1955., i *Prisoner for God*, New York, 1959.; o Tillichu v. njegovu *Systematic Theology*, Chicago, 1951 (vol. I), i *The Courage to Be*, New Haven, 1952.
- ⁵ Šire o ovim idejama v. Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh, 1956 - 1963; *The Humanity of God*, Richmond, Va., 1960.; Gogarten, *Verhangnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart, 1953.; *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart, 1956.; Bultmann, *Theology of the New Testament*, New York, 1951 (vol. I) i 1955 (vol. II); Von Rad, *Genesis: A Commentary*, Philadelphia, 1961.; Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York, 1963; Van Leeuwen, *Christianity and World History*, New York, 1965.; Cox, *The Secular City*, New York, 1965.; Dewart, *The Future of Belief*, New York, 1966.
- ⁶ London, 1928.
- ⁷ *Le Paysan de la Garonne*, 16.
- ⁸ V. John A. T. Robinson, *The New Reformation?*, London, 1965.
- ⁹ V. njegovu knjigu *The Present Age*, New York, 1962.
- ¹⁰ E. L. Mascall, *The Secularization of Christianity*, New York, 1966., *passim*, e.g., 101-2.
- ¹¹ V. njegovu knjigu *History of Dogma*, (engl. prijevod), London, 1894 - 99.
- ¹² V. Dewartovu knjigu *The Future of Belief*, navedenu u noti 5 naprijed. Naslov ove knjige, kao i njezin podnaslov 'Theism in a World Come of Age', aludiraju na Freudov rad naveden u noti 6 naprijed. Podnaslov aludira na Bonhoefferovu frazu o punoljetstvu svijesti zapadnjačkog čovjeka.
- ¹³ "Bečki krug" je naziv koji je smislio i sugerirao Otto Neurath za grupu renomiranih filozofa - čiji je član bio - koja se okupljala oko fizičara - filozofa Moritza

Schlicka na Univerzitetu u Beču od 1925. Do 1936.g. oni su formulirali ono što se naziva "znanstvena koncepcija svijeta" koja je karakteristična po dvjema osobinama: *empiricizmu* i *pozitivizmu*, i markirana primjenom određenog metoda, naime logičkom analizom, već prakticiranim u modernoj simboličkoj logici. Njihov sekularni, znanstveno postavljeni koncept svijeta izvršio je utjecaj na mnoge grane formalnih i empiričkih znanosti protežući se čak na filozofiju kao i na aritmetiku, fiziku, geometriju, biologiju i psihologiju kao i na društvene znanosti. Vodeći predstavnici znanstvene koncepcije svijeta iz ovog kruga bili su: Albert Einstein, Bertrand Russell i Ludwig Wittgenstein. Za sažetiju ekspoziciju historijskog bekgraunda Bečkoga kruga, njegove znanstvene koncepcije svijeta i njegove diskusije o ovim problemima v. Otto Neurath, *Empiricism and Sociology*, Dordrecht, 1973., X.

- ¹⁴ *I.e.*, pošto ju je usavršio Toma Akvinski u onome što je poznato kao tomistička sinteza; v. još niže str. 32 - 35.
- ¹⁵ V. istančanu analizu ovog problema u knjizi T. Izutsua *The Concept of Reality and Existence*, Tokyo, 1971.; kao i P. Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna*, New York, 1973.; v. također W.E. Carlo, *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics*, Hague, 1966.
- ¹⁶ O uobličavanju i razvoju problema i koncepcija koji su spomenuti u gornjem paragrafu v. W. Windelbandovu *A History of Philosophy*, preveo J. H. Tufts, New York, 1953., I - VI. Kao uvodno štivo u relevantne periode, v. W. H. Wright, *A History of Modern Philosophy*, New York, 1954., I - XII.

m