

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Dr. Karl Th. Schäfer, *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament*. Bonn 1938. Peter Hanstein, Verlagsbuchhandlung. Стр. VIII + 180 + Anhang.

Својом књигом не жели аутор да замени опширније уџбенике. Књига је само *Grundriss*, али она, при свем том, треба да студента, теолога, у довољној мери поучи о свему важнијем што спада у предмет дисциплине која носи име Увод у Нови Завет.

Књига се дели, као обично, на увод (стр. 1—10), општи (11—42) и посебни део (43—180).

У уводу говори писац о задатку уводне науке и износи њену историју. Корисно је што је писац овде, после наведених Увода у Нови Завет, навео још и нека друга помоћна средства за студију Новог Завета.

У првом, општем делу говори се прво о новозаветном канону, па онда о новозаветном тексту.

Новозаветни канон са 27 књига био је у 5. веку готов и такав је остао и у доцнијим временима. Можемо — каже писац — сасвим сигурно рећи да је историја канона завршена за сва времена. Суд о резултату ове историје зависи, дабогме, од суда о цркви; с њом канон стоји и пада. Црква је постојала и пре Новог Завета; али новозаветног канона нема без цркве. Она је ових 27 књига оделила од свих осталих као књиге које су написане под инспирацијом св. Духа и чији је аутор, према томе, сам Бог. С овим ће се, сасвим природно, сложити сваки онај који верује да цркву води тај исти св. Дух, а одбациће црквени појам о канону онај који у цркви види само људску институцију.

На пољу историје новозаветног текста чека још велик посао. Требаће још доста времена, труда и посла, да би разјаснили разне форме новозаветног текста како га данас имамо. Говорећи о најстаријим преводима Библије, писац

констатује, да је Татијанов Diatessaron (око 172/73), колико нам је познато, најстарији облик сирског превода Библије. Спорно је питање, да ли је сирски Diatessaron био оригиналан посао или превод једне грчке Хармоније.

У другом, посебном делу говори аутор прво о еванђељима и Делима апостолским, па онда о посланицама ап. Павла, о саборним посланицама и о Апокалипси.

Ниједно еванђеље, примећује писац, није написано да нам пружи историју живота Исусова; сва еванђеља садрже само са извесног становишта о д а б р а н а дела и речи Исусове. Еванђеља показују особине које нам забрањују да их ставимо у исту књижевну категорију са античким биографијама. Еванђеља су sui generis, написана по потреби цркве, да би се усмено предање о Господу Исусу Христу и писмено сачувало. Међу еванђељима можемо разликовати два типа; један чине Матеј, Марко и Лука, а други Јованово еванђеље. Прва три еванђеља имају много заједничког. Ово заједничко покрива се отприлике са садржином најкраћег, Маркова еванђеља, због чега је, при студији синоптичких еванђеља, најбоље поћи од Маркова еванђеља. Ово и због тога што је Марково еванђеље, по свој прилици, прво еванђеље написано на грчком језику. Питање међусобног односа синоптичких еванђеља јесте најтежи проблем у Уводу у Нови Завет. Од овог литерарно - историског проблема важнији је б о г о с л о в с к и други проблем, који се намеће кад се четврто, по садржини и форми сасвим особено еванђеље, упореди са синоптичарима.

Грчко Матејево еванђеље узима писац за прераду арамејског Матејева еванђеља.

Говорећи о синоптичком питању, аутор каже да су синоптичка еванђеља безуветно у међусобној вези. А priori могу се замислити две могућности ове везе: или синоптичка еванђеља зависе једно од другог, или од једног заједничког извора, који се, опет, може замислити као усмен или писмен. Ове две могућности могу се и комбиновати. Пошто је навео разне хипотезе за решавање синоптичког проблема, аутор констатује да ово питање није решено ни теоријом о двама изворима. Можда ми овај проблем никада нећемо моћи решити — додаје писац.

После Јованова еванђеља и Дела апостолских говори аутор о животу и раду апостола Павла, па онда о његовим посланицама.

Што се тиче хронологије у животу апостола Павла, писац је мишљења да се обраћање апостолово могло догодити 35 године, прво мисионарско путовање између 45 и 48, апостолски сабор 49, друго мисионарско путовање 50—53, треће мисионарско путовање 53—58, сужањство у Кесарији 58—60, путовање у Рим: у јесен 60 до пролећа 61, сужањство у Риму 61—63. Умро је апостол, по традицији, под Нероном, дакле, најкасније 68 године. Већином се узима 67 година као година смрти апостола.

Велики значај апостола Павла у историји света види аутор у првом реду у томе што је он творац од старозаветног закона и јеврејства слободне светске цркве. Од необично великог значаја су, каже писац, и посланице овог апостола, јер су оне, поред еванђеља, најважнија документа хришћанског откривења, а уједно и најличнија исповест генија који је био светац. Оне су вечно благо не само цркве него свега човечанства.

Код 2. посланице Коринћанима писац се слаже с мишљењем, да је апостол Павле у времену између прве и друге посланице Коринћанима посетио Коринт и Коринћанима написао једну посланицу која се није сачувала. Под сужањством из кога је апостол Павле написао своје посланице: Филимону, Колошанима, Ефесцима и Филипљанима, разуме аутор римско сужањство. Посланицу која се међу посланицама апостола Павла налази под именом „Ефесцима,“ држи писац за посланицу лаодикиској цркви која се спомиње у Кол. 4, 16. Код пасторалних посланица говори писац опширније о аутентичности ових посланица. Пошто је навео приговоре противника аутентичности ових посланица, писац наводи шта све говори за то да су ове посланице ипак из пера апостола Павла. Говорећи о аутору посланице Јеврејима, писац констатује да данас већина римокатоличких истраживача види у апостола Павлу само посредног аутора ове посланице, док су некатолички истраживачи, скоро без изузетка, и против овог посредног ауторства. Што је посланица примљена међу посланице апостола Павла, има она — каже писац књиге — да захвали традицији грчке цркве. Адресате ове посланице тражи аутор у Палестини.

Прва посланица апостола Петра написана је, према 1 Петр. 5, 13, из Вавилона. Под Вавилоном разуме писац књиге овде Рим. На прави Вавилон се, каже писац, не може мислити, јер је исти већ одавно лежао у рушевинама. Под „избраном госпођом“ у 2 Јов. 1 разуме аутор књиге једну цркву, па би друга посланица Јованова била упућена једној цркви, а под „децом“ у ст. 1 и 4 имали би се разумети чланови те цркве. За Апокалипсу каже писац да ова књига хоће да послужи садашњости. Врло је сумњиво да је аутор Апокалипсе, како се то, на основи 13 и 17 главе, обично тврди, у самој римској држави и у самоме царству гледао сотонске силе. У Апокалипси се ради о борби између трансценденталних сила добра и зла. Борба траје, али ће се свршити победом Божјом. У невољи, док она траје, треба издржати до мучеништва; јер ће награду добити само онај који се бори и побеђује. Зато је Апокалипса хришћанину увек била и остаће вечни извор утехе и снаге.

У „додатку“ се наводе: а) извори за историју канона и б) *documenta ecclesiastica*.

Писац књиге је добро урадио што је најважније текстове за историју Новог Завета у прва три века додао у оригиналу.

Као и многе друге добре књиге ове врсте, доприноси и ова бољем познавању Новог Завета, и зато ју је вредно читати. Од користи ће бити нарочито студенту — теологу.

Д. Стефановић

D-r Stjepan Zimmermann, *Religija i život*. Zagreb 1938 (Znanstvena djela za opću naobrazbu, izdaje Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti, knjiga XI); f. 8°, str. 1—376.

Г. Др. Стјепан Цимерман, редовни професор загребачког Универзитета и редовни прави члан *Jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti*, познат је још из раније читаоцима „Богословља“. Неколико његових дела је у нашем листу веома повољно приказано и топло препоручено. Г. Др. Цимерман је врло плодан и неоспорно веома учен филозоф и теолог. Његова богата филозофска и богословска знања увек су и свом енергијом једног убеђеног и одушевљеног хришћанина на служби хришћанској религији. И ово скорашње филозофско-богословско књижевно дело, обимно као што су му и ранија

дела обимна, претставља једну, може се рећи, синтезу његовог досадашњег рада, једну сажету рекапитулацију апологије хришћанске религије на бази животне потребе и смисла. „Religija i život“ је интелектуалистички одраз и приказ религије и живота и хоће да васпостави и оправда интимну и природну везу између религије и живота, односно између Бога и човека.

Главна је дакле питање, на које г. писец ове књиге хоће да одговори: да ли религијски, религиозни поглед (позор) на живот има своје оправдање? Али он, сасвим оправдано, претходно се категорички изјашњава са тврдњом да уопште нема никаквог погледа на живот, а да не би био ма у каквој вези са религијом; или, како се сам г. писац изражава, „nijedan se pozor o životu ne može opravdati bez kritike religije“ (стр. 1). То пак значи: да се сваки поглед на живот мора оправдати извесном критиком религије (уопште или специјално хришћанске). Према томе, и хришћански поглед на живот захтева критику хришћанске религије у смислу „filozofijskog i historijskog pjezina opravdanja“ (стр. 2). То би била и полазна тачка за решење главног проблема ове књиге, тј. проблема смисла живота, „istine o životu“ (14). Истина о животу је апсолутни захтев живота; вапај за њоме родио се из живота; стога је и ова „knjiga, dakle, nastala u vapaju za istinom“ (27). „Mi tražimo istinu o životu i pitamo se, da li i kako spada religija na naš život“ (27).

Из првог одељка („Nazor o životu i kritika religije“, стр. 1—29), из кога смо извукли ово неколико мисли о мотивима писања ове књиге, налазе се и друге врло значајне „uvodne refleksije“, које, привременим решавањем или само истицањем извесних значајних религијских и моралних проблема, указују на пут којим г. писац хоће да иде и дође до свог крајњег циља. Када се о смислу живота не може говорити без критике религије, онда се, наравно, морају најпре најосновнији проблеми религије подврћи филозофској критици. На прво место долази проблем егзистенције бића Божјег; јер на решењу овога проблема почивају и решења многобројних других проблема, који на крају крајева сви скупа резултирају овакав или онакав смисао живота. „Opstanak religijskog predmeta (Boga)“ је опстанак религије. Но „bez naučne se kritike ne može opravdano i misaonom čovjeku dolično zastupati, ni

da religija ima pravo na opstanak ni da nema. I ako ga ima, pitanje je: kako, ukoliko, u kome smislu? Odgovoriti se može, kad smo načisto s pojmom religije" (2). Стога је г. писац принуђен, да још сада, у овом првом одељку, проговори коју реч о суштини религије уиште у објективном и субјективном смислу („filozofijski put definiranja religije“, — „deduktivni, apriorni“, 5).

Постоје разне теорије о религији, и оне ће се моћи критички просуђивати тек пошто се реше питања: „da li egzistira Bog? Da li egzistira po Njemu određena životna svrha (cilj) ili najviše dobro života? Da li je čovjek sposoban spoznati — i to po naravnoj (misaonoj, razumskoj) svojoj sposobnosti — da postoji takva svrha i zakon njezine oživotvorbe“ (17). Одговори на ова питања даће се лако и одговори на питања: „da li se religija osniva na naravnom redu i da li ona izvire u razumu?“ Када је нађена у „mogućnosti spoznaje naravnog reda“ „logički izvor religije“, нађена је и „osnovica za prosuđivanje filozofijskih teorija o religiji. Na tom se mjestu ima odlučiti historijski sukob aristotelsko-skolastičke filozofije o Bogu (teodiceje) sa modernim nazorima kod Bergsona, Schelera i drugih filozofa, koji religiju definiraju prema ukupnom svome shvaćanju o Bogu i o tome na koji način spoznajemo Boga“ (7-8).

Г. писац констатује живот не само као чињеницу него и као д у ж н о с т. Другим речима: животу је дана сврха, и она је последица „Božje providnosti i ljudske naravi“ (природе, стр. 14). Човек има „razumsku dušu, koja je kadra spoznati ne samo što je osjetilno (чулно) pojavno, nego i nepojavne predmete, kakav je i Bog. Prema svojoj spoznaji može čovjek i da teži za najvišim nepojavnim dobrom, tj. da u Bogu nalazi svrhu života“ (15). Човек се по природи (naravi) својој разликује од животиње; зато му је и сврха живота другачија од сврхе животиње. „Коју сврху има човек по својој naravi? Zar samo da se prehranjuje i rasploduje kao nerazumne životinje?“ „Zar je mogao Bog prepustiti čovjeka nekom ograničenom dobru kao svrhu života? Da je tako učinio, to bi značilo, da se ne obazire na njegovu razumnu narav, kojoj je Bog sebe dao kao predmet spoznaje i težnje“ (15).

Религија је неопходна претпоставка смисла моралног живота. Немогућа је обнова морала без обнове религије; — искуство је то јасно показало: „Iz praktičnih pobuda stalo se

pribeжавати religijskoj obligaciji i motivaciji moralnog života". „Religija kao priznavanje Boga podaje sveukupnom moralnom životu izvor obligacije i svrhovitu motivaciju" (19). Религијски субјективизам пориче религију као потребну за морал, пошто објективно истините религије нема. Стога г. писац наглашава потребу, да се претходно учини обрачун са субјективизмом, тј. да се докаже могућност „spozнаје објективне истине о relaciji s Bogom". „Filozofijska borba u pitanju, da li religija ima pravo na opstanak, svodi se u glavnom na poetički teren, gdje se ima odlučiti, da li smo sposobni za spozнају објективне истине uopće, i napose o Bogu" (24).

У наредном (другом) одељку књиге („Куltura i smisao života", 30–45) г. писац говори о одређивању културне вредности живота. Или су „materija i duh jednobitna supstancija" (монизам) или нису (дуализам). „U ovoj alternativi monizma i dualizma sa raznim njihovim varijacijama, dolazi do izražaja izvjesni nazor o svijetu i našem životu" (30). „Život po svojoj smislenosti dobiva značaj kulture". „Čovjek je postajao kulturni, kada je stao smisljeno izrađivati životna sredstva." То је тековина материјалних добара, и рад на томе чини област „materijalne kulture." „U užem značaju izraz „kultura" označuje volju, u koliko je upravljena k iznalaženju i svijesnom usvajanju duhovnih dobара na području znanosti, umjetnosti, moralnosti, religije" (31). „Kulturno zbivanje" је чињеница; с тога „filozofija kulture" хоће да пронађе основе тога збивања („kulturnog, duhovnog života") и да одговори на питање: „po čemu se to zbivanje odваја od prirodnog zbivanja?" (31).

По овим за живот апсолутно важним питањима постоје разна мишљења и погледи (nazori) који чине „ideološku osnovicu socijalnim pokretima, npr. materijalizam и „monističkom savezu", autonomizam и pokretu za „etičku kulturu", marksizam и komunizmu. Od tih nazora zavisi naša kulturna orijentacija. Zato filozofija o njima nije samo naučno, teoretsko znanje nego је nikla iz života i njemu ima da služi. A to znači, da se bez poznavanja filozofije ne može nitko s pravom smatrati mjerodavan u kulturnim pitanjima" (35). Тако је г. писац у овоме чланку темељно образложио и, у овоме правцу, истакао потребу филозофске критике, наговестивши да се ограничава само на једну област духовне културе, — на морално-религијску, а „to upravo и пажућем смислу и значи „kultura" " (37).

Трећи одељак, „Kultura prema filozofiji duha“ — стр. 46—57, нужно следује другом одељку, јер у послу на решавању великога проблема о смислу живота у вези с религијом филозофија културе нас доводи до проблема духа, душе, који је пак предмет специјалног филозофирања. „По kulturi се наш живот individualizira, па се с тога ограничењем individualnosti ispražnjuje kultura“ (46). Човек има „iskonskog prava на individualnost.“ Као критеријум органског модерна биологија истиче „nutarnje samoodređenje.“ Но тај критеријум не тражи од људског живота „neobuzdani individualizam, nego samo hoće, да га заштити од ekstremnog kolektivism.“ „Zato су vlasništvo i obitelj i osnovni uvjeti samostalnog i kulturnog života prvi на удару ekskluzivnog kolektivism“ (46).

За изграђивање културе и оцењивање смисла живота важни су одговори на питања: је ли „čovjek samo razvijena životinja“ (47); да ли је „sav наш život prirodnim zbivanjem determiniran“ (48) — како иначе мисли материјалистички натурализам и на њему засноване разне теорије, нпр. марксизам (дијалектички, историјски материјализам), који су покушали да даду и једно „shvaćanje kulture ukorenjeno u filozofijskom materijalizmu“, стр. 50 — или је човек слободно биће? Г. Dr. Цимерман хоће у овој својој књизи да покаже и докаже, да је свима овим теоријама натурализма „zajednička zabluda..., što ne uviđaju samostalnu zakonitost duha“ (51).

Но не само материјалистички, него и идеалистички монизам не може се примити; јер „znamo, да kultura znači razvoj osobnog (razumno-voljnog) života“ (52). „Sav kulturni život proizlazi из razuma i volje, по којем је čovjek osobno biće, а kulturnim nastojanjem postaje ličnost. Zato се fundamentalni problem čovjeka nalazi на području psihologije.“ „Svjesni ја (duša) као subjekat i uzrok duhovnih sposobnosti i sâm је duhovne naravi: niti је sastavljen од materijalnih dijelova, niti је о njима по својој egzistenciji zavisан“ (56). Наравно, г. писац нам овде само наговештава оно, о чему ће опширније тек доцније говорити.

Наредни одељци: „Suvremena filozofija materijalizma“ (58—81) и „Dualizam ili monizam“ (82—89) баве се исто тако као и ранији одељци потребним обавештењима и припремама

за главне одељке, у којима ће се религији философским путем дати право на опстанак, чиме ће се напоследку дознати и истина о правом смислу живота. Овде је највећа пажња посвећена марксистичком материјализму; јер су у главном они данас заступници филозофског материјализма (материјалистичког монизма). Није само теистички и спиритуалистички дуализам његов противник, него и идеалистички монизам. Али са овим последњим марксизам има, шта више, и неких родбинских веза. Из дијалектике Хегелове (који пак заступа идеалистички монизам — пантеизам), као методе тумачења еволуције, поникло је Марксово и Енгелсово материјалистичко тумачење историје. По марксизму, све културне тековине духа управо нису тековине духа нити уопште тековине; оне нису „razvoj duha, nego razvoj „mozga“ na osnovu ekonomskih i socijalnih uveta“ (60).

Г. писац приказује, с правом, марксизам као најогорченијег непријатеља религије, али истовремено и као непријатеља, који је врло слабо наоружан стварним филозофским знањем неопходно потребним за решавање основних проблема религије и живота. Марксисте су начелни противници филозофије, за коју кажу, да су јој „kao samostalnoj disciplini ostala na raspoloženju samo pitanja bez smisla“ (74). Па ипак се баве многим „spekulativnim pitanjima kao i drugi filozofi, samo što se oni — marksisti — (u ime dijalektike) ne brinu za opravdanje istine“ (74). У области филозофије и психологије, шта више, „marksisti agresivno istupaju svojim materijalizmom, premda su na tom području ignoranti“ (76). „Komunizam hoće da bude nazor o svijetu i životu, a ošniva se na zabludama i obmanama“ (78), што потврђује непристрасна критика многобројних научника међу филозофима, психолозима и природњацима, — а не само међу теолозима филозофскога наображења.

Ко је, дакле, у праву? Дуализам или монизам? Филозофија религије, као критика религије, односно теодицеја и психологија, а за тим и ноетика као њихова веза, позване су да одговоре на ово питање. „То је sustavni put obračuna s materijalistima. Ujedno to је put filozofijskog opravdanja religije“ (85). Дакле, „Ја и Бог — то ће бити наша zagonetka, problem, zadatak istraživanja, cilj spoznanja“ (88). Решење ових загонетки у смислу религије чини „osnovicu, da upoznamo naš zadnji ili najviši cilj, u kome stoji smisao i sreća života“ (88).

У свима овим до сада приказаним одељцима књиге „Religija i život“ (1—90) г. писац нам је изложио и образложио план свога рада. После тога он прелази на научно решавање постављених проблема: „Problem Boga“ (90—284), коме је као база прикључена „Noetika“; „Problem duše“ (284—319); „Etički (moralni) problem“ (319—338); и „Problem kršćanstva“ (338—376). — И к решавању проблема Бога г. Dr. Цимерман не иде директно ка центру, већ му приступа веома обазриво, иако категорички. Проблем Бога он је обрадио у овим засебним мањим или већим чланцима: „Moj život i Bog“ (90—102); „Bog u historiji čovječanstva“ (102—134); „Znanje o Bogu“ (134—147); „Moralnost i Bog“ (147—164); „Naravna i nadnaravna „objava“ Boga“ (164—174); „Svijet i nauke o njemu“ (174—205); „Od svijeta k Bogu“ (205—261) и „Noetika — temelj teodiceje“ (261—284).

Није нам могуће — из техничких разлога — да опширније прикажемо овај значајни апологетски одељак књиге. Не можемо чак ни у истој размери то учинити, како смо уводне чланке ове књиге приказивали. Ми смо, досадањим излагањем, јасно изнели: шта г. писац хоће овом књигом; и мислимо да смо тиме, односно излагањем извесних припрема за обраду постављених проблема и плана књиге, довољно заинтересовали читаоце „Богословља“ за ову књигу, којом њен писац хоће да докаже религијску (хришћанску) истину о смислу живота, истину о путу ка вечној срећи. Стога ћемо до максимума могућности скратити наше излагање садржине овог и осталих одељака књиге, обративши пажњу само на извесне карактеристичније мисли уваженог г. писца чувајући њихов континуитет.

У чланку „Moj život i Bog“ г. писац каже, да смо сви сигурни у то, да живимо; али на питање: зашто живимо? нисмо сви сигурни да знамо тачно одговорити. Књига пак његова (г. D-га Цимермана) примила је на себе задатак, да нам „dokaže, da je ljudski život u različnim odnosima (relacijama) s Bogom, a od tih odnosa da zavisi životni smisao“ (91). Но „Bog nije iskustveno realan, nego neiskustveno (prekoiskustveno, metempirički, metafizički). To jest, mi za Boga znademo po mišljenju ili razumu, a ne po opažanju; shvaćamo ga misaono, neopažajno“ (92). А „kako se razumski (mišljenjem, dokazivanjem) znade za Boga i za naše odnose s Bogom, to je prva zadaća ove (т. ј. Цимерманове) knjige“ (95).

У чланку „Bog u historiji čovječanstva“ говори се о религији уопште, у којој је главни предмет: Бог (божанство), о њеном постанку и историјским облицима, о њеној свеопшности (која је и и један доказ егзистенције Бога), о њеној разумности а на супрот томе о „protiprirodnosti bezreligioznosti“ (124). Религија је „plod razuma ili misaonog spoznanja“ (126), те г. писац на супрот агностицима и рационалистима, заступа „intelektualističko stajalište“ (128). Из разлога што „religija proizlazi iz razuma“ (128) г. Dr. Цимерман и тврди, да ми можемо доказати, да има Бога: „Upravo ćemo tako dokazati, kao što se u svima znanostima dokazuju istine: iskustvom i mišljenjem“ (131).

У даљем чланку „Znanje o Bogu“, поставља се питање: како могу доћи до знања о Богу? па се на то питање одмах даје и овај одговор: „putem dokazivanja i mišljenja“ (135). Овим г. писац долази у сукоб са извесним филозофским правцима, као што су: агностицизам (позитивизам, феноменализам), субјективизам, релативизам и др., које и критикује. Овде се нарочито истиче критика субјективизма на терену критике пантеизма.

„Je li zaista smisao života u zajednici s Bogom?“ (149). „Je li religioznost najopćenitija dužnost koja čovjeka prati u privatnom i društvenom životu?“ (161). „Je li duhovno usavršenje moralne ličnosti našeg života svrha ili smisao na osnovu same naše naravi, ili je to naravi postavljeno po njezinom zakonodavcu?“ (149). „Je li religija za moralni život nepotrebna?“ (157) — то су питања, која су постављена у чланку „moralnost i Bog“, и на која г. писац одговара, стварајући тако чврсту подлогу за изналагање истине о смислу живота.

О Богу се може знати из природног и натприродног откривења његовог, и о овим путевима богопознања говори се у чланку: „Naravna i nadnaravna „objava“ Boga“. „Kad bi čovjek bio samo materija, ne bi bio sposoban za religiju“ (165). Али, човек као разумно и вољно т. ј. као духовно биће способан је за религију. Човек је, дакле, по мишљењу г. Dr-а Цимермана, способан да зна о Богу, и то онако, као што може да зна и о истинама из других области науке. „Bog je „izvan“ iskustvenog znanja, i zato ljudi „vjeruju“ u Boga; ali to vjerovanje nije ništa drugo, nego znanje, koje dalje seže od iskustva“ (172). Натприродно Божје откривење

је, по г. писцу, као неко употпуњење природног откривења. „По природној objavi obznanjuje Bog svoju volju iznad onoga što čovjeku „leži“ u naravi“ (168). Природном Божјем откривењу г. писац даје врло високу важност. Оно је, тако рећи, предуслов признања натприродног откривења; „Podloga za naučno opravdanje kršćanstva sastoji (se) dakle u filozofijskim osnovima religije; a to je u prvom redu istina, da postoji Bog“ (173).

Одељак књиге под насловом „Svijet i nauke o njemu“ је опсежан и врло интересантан. У толико је пак теже изнети једну малу скицу његове садржине. Ипак ћемо покушати. — Имамо „iskustvene“ и prekoiskustvene znanosti“, те према томе и „empiričke“ и „filozofijske spoznaje“. Filozofijska spoznaja je znanstvena kao i empirička“ (176). Има пак извесних и „glavnih pitanja o svijetu, koliko se njima bavi iskustvena i filozofijska znanost“. Г. писац, одговарајући на примедбе неког хемичара односно питања о атомима, покушава да у чланку „Prirodne nauke i filozofija“ васпостави правилан однос и компетенције ових двеју наука. У даљим чланцима овога одељка: „Kozmička evolucija“; „Postanak materije“; „Postanak života“; „Razvoj života“; „Uzroci razvojnog života“ и „Dva nazora o svijetu“, говори се о темама које се у насловима чланака налазе. Изнесени су многобројни проблеми, које је филозофија поставила, и на која она има право и да одговара. Нпр., откуда је козмос? Откуда? Откуда материја и њезино кретање? Како је постао први организам? Како су постале врсте животиња? и т. д. Г. писац је изнео разне одговоре на ова питања, али је и критику на њих дао, показавши да је немогуће са земљишта материјалистичког и спиритуалистичког монизма већ једино са дуалистичког односно теистичког дати правилан одговор. Природне науке не дају поглед на свет; њега даје филозофија. „Na filozofijska pitanja o svijetu ne može odgovoriti prirodna znanost, pa zato i nema prirodoslovnog nazora o svijetu. Prirodoslovac može tek kao filozof da zastupa ovaj ili onaj nazor“ (203).

Одељак „Od svijeta k Bogu“ (205—284) је најзначајнији одељак, јер је у њему дата теодицеја, т. ј. непосредно је изведено доказивање егзистенције бића Божјег на основу егзистенције света и посматрања света са његових разних страна. Г. писац констатује као чињенице, да је свет про-

менљив и ненужан, из чега следује да он мора имати узрок који је непроменљив и ненужан. Тај узрок није материја, јер ни она није нужна. Он то доказује на основу тога, што промене у свету нису од увек јер „*ako su promjene u svijetu odvijeka, zašto današnji stepen svjetskog (kozmičkog) razvoja nije već prije bio, kad je odvijeka bilo vremena?*“ (207). Узрок свега је жив и засебно (*osobno*) биће. Ово, као и то да Бог и свет (насупротив пантеистима) нису исто и да свет мора имати узрока, утврђује г. писац довољно јаким разлозима. За тим прелази на директо доказивање бића Божјег на основу разних чињеница у козмосу. Његов први космолошки доказ је заснован на чињеници променљивости света; други (космол. доказ) на чињеници узрочности у свету, и трећи: на чињеници ненужности света. Свет, дакле, у свему зависи од Бога; он је створен. За тим се г. писац упушта у претресање питања времена постанка света. Свет има временског почетка. „*Kad bi pak odvijeka bio svijet, ne bi nikad bilo nikoje granice u njegovu trajanju, pa ni danas ne bi došlo do vremenskog mjerenja*“. „*Ovo naše dokazivanje potvrđuje još i ta činjenica, da će svijet imati svoj konac, t. j. neće dovjeka trajati (kako dokazuju prirodne nauke). Kad bi pak bio odvijeka, ne bi trebalo tek očekivati taj vremenski svišetak*“ (217).

Т. зв. номолошки и телеолошки доказ егзистенције бића Божјег г. писац третира заједно (као „*fizičko-teološki*“). И обичан ум примећује у свету извесне појаве које га доводе на мисао да постоји „*redatelj svijeta*“. „*Filozof pak hoće, da takvo nedokazano znanje o egzistenciji svjetskog redatelja izričito dokaže*“. Najprije će na raznim činjenicama pokazati, da postoje zakonski i svršni odnosi“ (223). „*To ne može da bude slučajno*“. Г. писац одбија замерке, критикује материјализам (механистички), који пориче телеолошко уређење света, и пантеизам, који додуше каже да „*ima teleologije, a ipak nema Boga, jer su stvari u svijetu same po sebi teleološki uređene*“ (226). И песимизам, као нарочито мишљење о нетелеолошком уређењу живота у свету, је предмет критике.

У природне појаве света улази и морални закон у нама. „*U moralnom zakonu razumne naše naravi očituje (objavljuje) se Bog kao Zākonodavac*“ (247). Јер „*činjenica, da je moralni zakon bezuvjetno (kategorički) obavezan, dokazuje, da mu je*

izvor u volji Božjoj“ (247). Г. Др. Цимерман нам, осим овога облика моралнога доказа егзистенције бића Божјег, даје и један други доказ заснован на чињеници свеопште људске тежње за срећом (eudajmonistički dokaz). Шта је срећа? И где је она? Са изванредном осећајношћу и убедљивошћу он нас уверава, да „nigdje izvan i protiv savjesti nema nekoga dobra, u kome bi moglo da bude sreće. Sva su dobra tako ograničena, te ne isključuju mogućnost zla. Dakle je samo u neograničenom dobru savjesnog života naša sreća“ (254). Пошто „знамо, да је и немogućа срећа и икојем ограниченом добу, dakle је и Bogu naša sreća“ (255).

Закључивши теодицију (filozofiju o Bogu, т. ј. доказивање бића Божјег) г. Др. Цимерман поново наглашава велику моћ разума човековог да се стекну знања о Богу. „Ne odlučuju ni čuvstva ni želje, ni vjera — samo razum!“ (256). Па ипак је наш учени филозоф принуђен да одмах за тим постави једно овакво насловно питање: „Kako је могуће, da ima bezbožnika (ateista)?“ Он и на ово питање даје задовољавајуће одговоре. — Но тек у идућем одељку књиге („Noetika — temelj teodiceje“, стр. 261—283) г. писац чини најозбиљнији покушај да докаже, да је, и на који је принципијелни начин могуће знање о Богу.

Као предмет расправе овде се на прво место јавља принцип каузалитета. Све су ствари с обзиром на свој постанак (промену, почетак) у односу зависности од неког другог, т. ј. примале су своју егзистенцију од другог — имају узрок. „Na osnovu čega znamo, da nastajanje mora imati uzrok?“ (263). На основу тога, што све оно, што „заčne egzistirati, ne egzistira nužno; jer „nastati“ znači prijelaz od nebiti na biti, tj. začetak egzistencije znači, da pred njim nije bilo enzistencije, a kod nužnog bića nema prijelaza od neegzistencije na egzistenciju“ (264). У самоме „postanku“ садржи се „ovisnost“, — uzročnost“. С тога: „ovisnost svakog „postanka“ od „uzroka“ је upravo тако објективна као и сам објект „postanak“ (266). „Gdje god је „postanak, mora da postoji „uzrok“ — iako taj uzrok nije uskustven“ (267). И тако, припремивши се г. писац сада поставља поново питање: да ли је све наше сазнање само из искуства (емпирије)? и на то питање, на супрот емпиризму, негативно одговара: „Osim oražanja (iskustvenog, empiričkog) imademo obra-

zložno znanje" (269). Мишљење („образложено знање“) иде даље од „опажања“. У „опажању“ је дата „опажена објективност или стварност“, а у мишљењу: „задана неопражена стварност" (270). „Мишljenje dakle postoji kao неопражајни начин shvaćanja (spoznanja), eo ipso nije istovetno s opažanjem" (271), на супрот тврђењу сензуализма. „I tako pomoću načela uzročnosti prelazi (transcendira) mišljenje i svaku iskustvenu (empiričku) granicu. To je „put“ spoznavanja egzistencije Boga, duše itd.“ (271). Заступајући интелектуализам (на супрот сензуализму) и то емпиријски (на супрот рационализму) г. Др. Цимерман, у даљим својим излагањима, критички одбаца све оно, што стоји на путу могућности изградње једне филозофске критике религије, односно теодицеје, као нпр. субјективизам („voluntaristički, metalogički“), логички идеализам Канта и друге филозофске правце у филозофији, који се сукобљавају са интелектуалистичким реализмом, кога он, заједно са схоластичарима и многим другим новијим филозофима (Килпеом, Месером, Brentаном и др.), заступа.

Проблем душе у истоименом одељку књиге (284—318) решен је у трима чланцима: „Svijesni doživljaj i supstancijalna duša“; „Duhovna narav duše“; „Besmrtnost duše“. Г. Др. Цимерман утврђује и констатује најпре чињеницу „da postoje i svijesne pojave ili naši doživljaji, koji nisu materijalni" (285). То су „duševni događaji“, и они никако не могу бити производ материје, како тврде материјалисти, јер се „svijesno doživljavanje nikako ne može svesti na fiziološko zbivanje" (286). Али то још није доказ, да и постоји душа. Тек критиком актуализма, који тврди, да „postoji samo doživljajni čini (akti) bez neke druge stvarnosti“, утврђује се супстанцијалност душе. Врло су интересантна и поучна објашњавања и извођења г. писца у решавању проблема егзистенције реалне, супстанцијалне душе, али их, нажалост, не можемо опширније приказати. Тако исто су интересантна и значајна његова излагања у чланку „Duhovna narav duše“, у коме се на основу разлике између „osjetilnog (чулног) doživljaja“ и „doživljaja mišljenja i htijenja“ доказује духовност душе човекове, јер смо „способни znati i na taj način, da pri tome ništa ne sudjeluju tjelesne funkcije" (302). Нарочито пак, за решење овог проблема (о духовности душе), значајан је чланак „Duševna različnost između čovjeka i životinje" 303—310). Овим је г. писац

већ донекле припремио терен за доказивање бесмртности душе, које изводи у наредном чланку (*Besmrtnost duše*“, 311—318). „Tjelesna smrt ne oduzima duši sposobnost, koju ona ima nezavisno od tijela“ (312), а она се састоји у разумно-вољним (духовним) доживљајима. Пошто је раније било довољно утврђено, да „duša nije organski sastavljena, nego je jednostavna“, и да по својој „duhovnoj naravi“ није „овисна“ од тела, то онда и нема разлога за могућност смрти душе (духа). Зато, што наша разумска способност није везана за чулни (osjetilni, organski) субјект, тј. тело, ми смо и способни да упознамо своје ја, тј. да имамо самосвест. „А зато нарочито јесмо слободна бића, која раде према размишљеним мотивима, а не тек по детерминацији осјетилног живота. По слободној активности можемо послати моралне личности“ (317).

Овим претходним г. Др. Цимерман је начинио сасвим природан прелаз ка новом, наредном одељку књиге, који носи наслов: *Етички (морални) problem*“ (319—337). — Чиме се оправдава морални живот? Пре свега: „općim faktom moralne svijesti“, јер egzistira разлика морално добрих и злих чина“, и јер постоји критеријум ових „чини“ (дела), „а то је imperativ, i to bezuvjetni (kategorički, apsolutni)“ (319), којим су „чини“ „apsolutno obligatorni (normirani)“ (320). Пошто је „imperativ apsolutan, mora da je u vezi s najvišim dobrom, koje nadvisuje svaku drugu poželjnu (dobru) stvar“ (321). То највише добро, које је и сврха моралности, јесте Бог. Морални закон је природни закон, јер му „temelj pronalazimo u samoj razumnoj naravi (prirodi) čovjeka“ (326), те је, према томе, нетачно мишљење етичких еволуциониста или позитивиста (наравно, и комуниста) и уопште релативиста и индиферентиста, који налазе извор моралу „u vanjskim biološkim uvjetima (geografskim, klimatskim...)“ или „u životinjskom instinktu“ или „u društvenoj fizičkoj sili“.

Из реченога следује интимна веза морала, а то знати живота, с религијом. О томе се говори у чланку: „Како је паш живот poveзан s religijom“ (328—337). На основу ранијих доказа: да Бог егзистира, да су људи својом егзистенцијом — целим бићем зависни од Бога, да је Бог разумно-вољним створовима (људима) одредио сврху, и, напослетку, да је Бог дао људима способност да могу сврху сазнати и вољу

Божју извршити, — тиме је већ дефинитивно постављена узајамна веза религије и морала; тиме је „и религији укључена животна сврха: посједовање Бога“ (329). „Може ли човек без тих истина (горе поменутих религијских) бити моралан?“ (335). За моралне нихилисте (Ничеа, Штирнера и др.) овакво питање је бесмисленост, јер уопште не признају моралност. Претставници „Етичке културе“ („bezreligijskog morala“) тврде, да моралу религија није потребна. Са теистичког становишта, ако је оно утврђено, лако је ово мишљење одбити. Са те стране је овај резултат добивен: „Izvor obligaciji moralnog zakona može da bude samo teistički heteronoman od drugoga, i to od Boga. Jer niotkud inače ne može ta obligacija da dobije apsolutnu ili bezuvjetnu valjanost, koju zaista ima“ (336).

Последњи одељак књиге, коју приказујемо, носи наслов: „Problem kršćanstva“ (338—376). Он је завршна етапа, до које г. писац доводи свог читаоца. Јар се смисао живота налази у остварењу савршенства хришћанског живота. — Г. писац рекапитулира извесне мисли о религији, наглашавајући људску тежњу за истином, која креће човека ка вечној истини, к Богу. Питање религије је питање културе; „opravdanje religije znači prema tome prvenstveno kulturnu zadaću“ (339). Зашто? Зато, што не само знање о Богу, него и знање „moralnih dužnosti i napose bogoštivnih čina (obrednih) sačinjava religiju u objektivnom smislu“ (341), — зато, дакле, што је „moralnost sadržaj religije“ (наравно, не у смислу Кантових схватања), а за тим и зато, што постанак и опстанак морала почива на религијским истинама. „Otuda je logički opravdan zaključak, da je borba proti religiji nekulturna“ (342). Савршенство пак моралнога и културнога живота даје Христова религија. Она је натприродног порекла, и као таква апсолутна и по бићу и по обавези. Но, је ли Исус Христос заиста посланик Божји? „Ako jest, i njegova je nauka od Boga objavljena“ (345). Чиме ће се то доказати? Одговор на ово питање г. Dr. Цимерман даје у чланку поменутог последњег одељка: „Opravdanje kršćanske religije“ (349—376), чиме он и завршава своју књигу „Religija i život“. Све религије, па и хришћанска, имају право на опстанак „ispred državne vlasti, koja treba da ih zaštićuje, ako su državljani pripadnici različitih religija (vjeroispovijesti).“ А „ima li svaka religija pravo na opstanak — pred Bogom?“ Не? него она, која је од Бога осно-

вана. И само у том случају „kršćanstvo ima Božje pravo na opstanak, ako je od Boga osnovano“ (550). Ако је оснивач хришћанства од Бога, онда је он „могао нечим dokazati božansko svoje poslanje“ (350).

Г. писац даље говори о Исусу Христу као историјској личности, о критеријама божанског порекла Христове науке (о чудима и пророштвима), о аутентичности и вередостојности извора хришћ. религије (т.ј. да су Јеванђеља „nesumnjivi historijski dokumenat“, 357). Овим излагањем г. писац мисли, да је „historijska činjenica Kristovih čudesa dovoljno osigurana; pa se пита: да ли су то doista bila prava čudesa?“ (359). Одговоривши и на ово питање позитивно, нарочито по питању чуда Христова васкрсења с обзиром на разна мишљења и хипотезе по истом, г. Dr. Цимерман поставља ново и сасвим умесно питање: „Je li Krist postavio nekoga, da u Njegovo ime, s Njegovim autoritetom poučava ljude?“ „Тко је након Krista овлашћени носилац Božje objave?“ (363), и на то питање одмах одговара: „Krist je osnovaо Crkvu, da ljudi s njome žive po objavlјenoј religiji“. Овај одговор је истовремено и наслов претпоследњег чланка последњег одељка.

Веома је овај чланак интересантан! Г. Dr. Стјепан Цимерман је римокатолички теолог филозовскога образовања. Када је у питању теорија о Цркви, тешко је онда уздићи се изнад конфесионализма. Г. Dr. Цимерману је то скоро потпуно успело, иако није нигде изневерио конфесијом прописану му линију. Само је на једном месту, без неког нарочитог наглашавања, споменуо учење Римске цркве: да је „Krist podijelio највишу vlast samo jednome sv. Petru; a ta je crkvena vlast prešla na njegove nasljednike. Budući da je Petar bio rimski biskup, i njegovi su nasljednici rimski biskupi (pape)“ (364). Под пуним признањем догме о „јединоспасавајућој Цркви“ („izvan Crkve nema spasenja“, 365), г. Dr. Цимерман говори о могућности спасења и многих не само хришћана изван Римске цркве него и људи изван хришћанства уопште; јер, „Crkva учи, da ima прикривених kršćana i одабраника изван Crkve, kao što unutar Crkve ima прикривених pogana i одбачених“ (368). „Crkva dakle nije u sasvim ексклузивном stavu prema drugim religijama, nego je čak s njima уједињена — kao sva istina s djelomičnom. Samo što se istini protivi, nalazi se izvan Crkve“ (371). Противљење истини је

сатанизам. Такав је комунизам. Не треба изгубити из вида, каже на крају г. Dr. Цимерман, „да су највећи противници Цркве и уопће религије они, који су непријатељи слободe, који другима одузимају право на религију, који програматски насилjem прогоне религију, који се за то služe и крволочним насилjима, који апелирају на культуру и морал само када се njима desi тисући dio по njihovим методaма — а то су комунисти“ (372). „Zar је истина, да социјалне правде нема без атеизма, односно да теизам или признание Бога укључује социјалне неправде? Није ли највећа лаж, да кршћанство проповиједa само „прекогробна вјечна блаженства“ — за сиромахе, док земаљска добра препушта капиталистима?“ (373). „Zar су комунисти социјални праведници, кад у теорији дају једнаке комаде круха, а у пракси не дају ни једнако право на живот?“ „А тко може без лаганja порицати, да комунизам већ годинама утаманjuje милијуне људских живота на најнечовјечније начине?!“ „Комунизам је negација опће човјечанских животних вредности. Неодржив је са стajалишта културног, ако ћемо и даље културом сматрати то, да у праву на слободни живот гледамо свeтину човјека“ (374). Г. Dr. Цимерман позива све хришћане у борбу против социјалне неправде и уопште моралног зла, па било да долазе од комунизма или од капитализма. „Zadataк је кршћанској религији, да као гласник Крстова морала води акцију око сузбијања социјалних неправда у свим конкретним формaма“ (375). „Морално зло афирмира се у животу као снага, која извире из пaгнућа наше осjetилне (чулне) нарави, а за њезино је одстранjenje способна само таква противснага, која се оживотворби зла супротставља као безусловни (категорички) императив разумне нарави“, а овај се пак „императив оснива у религији — и у томе је смислу религија извор снаге за сузбијање моралног зла“ (375). „Без религијског морала не видимо нигде упоришта оптимизму, да је човјечанство на путу социјалног препорода“ (376).

Завршили смо са приказивањем књиге г. Dr. Стјепана Цимермана. Надамо се, да ће читаоци овог приказа добити јасну слику не само у погледу садржине књиге него и у погледу вредности њене. Можда има неких места, неких мисли, с којима се не би могли у свему до краја сложити. Можда је било могуће, да се многа понављања избегну, поред свега тога што су она за потсећање врло потребна. Но у сваком случају ова књига има неоспорно велику вредност. Иако ју је написао стручњак — филозоф и теолог, она ипак није

само стручњацима приступачна. Не може се рећи ни да је ова књига написана популарним језиком, те из тога разлога не би она могла да се као лектира препоручи простим, нешколованим људима. Књига је намењена (како и г. писац каже) интелигенцији уопште, и ми је нашој интелигенцији, богословскога и лаичкога образовања, најтоплије препоручујемо.

Д-р Рад. А. Јосић, проф. Унив.

УРЕДНИК
Д-р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ
св. саве 28

ВЛАСНИК У ИМЕ БОГОСЛОВ. ФАКУЛТЕТА
Д-р ДРАГУТИН АНАСТАСИЈЕВИЋ
ЛОСИТЕЈЕВА 7-А

Штампарија „Привредник“ Жив. Д. Благојевић Кнез Михаила 8, Тел. 21-450.