

Smisleno govoriti o Bogu

Nikola Stanković*

Sažetak

U radu se analiziraju poteškoće oko smislenog govora o Bogu. Ljudi upotrebljavaju religiozan govor. On je stariji od onog filozofijskog. Stoga se i filozofija mora njima pozabaviti jer njoj ništa nije tuđe što je činjenično. Istodobno se iznose prednosti i nedostaci i jednog i drugog govora te se pokušavaju istražiti uvjeti mogućnosti što primjerenijeg i smislenijeg govora o Bogu. Pri tome se iznose argumenti da jedan govor ne isključuje drugi, nego se potpomažu ukoliko jedan drugoga ne želi posve podčiniti i obeskrjepiti, kako je to u novije vrijeme pokušavao učiniti filozofski govor, primjenjujući na religiozni govor neprimjerene analize.

1. Uvodne misli

Ne treba ni reći da je pokušaj govora o smislenom govoru o Bogu opterećen problemima možda i većim od pokušaja tog samog smislenog govora o kojem je riječ. To znači da ako se i događa smislen govor, valja mu odrediti uvjete i kriterije prema kojima bi on bio prepoznatljiv. Nastojanje oko govora o Bogu ili onom božanskom, tajnovitom, osobnom i transcendentnom o kojemu ovisi ljudska sudbina pretpostavlja usmjeravanje pozornosti i na neizrecivu važnost ljudskoga odnosa prema njemu. Naravno, bio bi mudar onaj čovjek koji bi u tim tako važnim stvarima znao ispravno prosuditi i dobro se postaviti.

Riječ je, dakle, o dvije stvari. Jedno je slučajno se ispravno postaviti, a drugo je racionalno pristupiti problemu. Doduše, pitanje je može li se ono ispravno i ono racionalno u ljudskom djelovanju posve odvojiti. Jer ljudskim i dobrim držimo onaj čin koji je izvršen svjesno i slobodno i to po određenim kriterijima. Što je taj čin za čovjeka važniji, time ga više i držimo ljudskim, ili ako nije dobar, protuljudskim, a ne neljudskim, premda se u svakidašnjici upotrebljava upravo ova potonja riječ. Riječ je o ljudskom dobrom ili lošem činu; dakle ljudskom činu, a ne neljudskom.

No čovjek na svijetu nikada nije posve mudar ili barem mora neprestano uvježbavati tu svoju mudrost koju nikada nema u čistom obliku. Prema Heraklitu neprestano nove i nove vode (događaji) nadolaze te se prema njima valja ispravno

* Prof. dr. sc. Nikola Stanković, Filozofski fakultet Družbe Isusove, Zagreb.

postaviti. Zato čovjek, u najboljem slučaju, može manje ili više djelotvorno nastojati oko te mudrosti i prema njoj težiti, integrirajući sve u smislenu i harmoničnu cjelinu. Takvog čovjeka nazivamo ljubiteljem mudrosti ili čak filozofom. Filozof je upravo onaj koji se zaljubio u mudrost te je neprestano traži i teži prema njoj nastojeći činiti ono što mu ona savjetuje, to jest ono što ga čini mudrijim i boljim.

Tu svoju težnju prema mudrosti ili cjelovitosti života čovjek je izražavao ili na nerefleksivan način ili je pak reflektirao o svom odnosu prema tajni sveukupne zbilje. Rezultati refleksije su mogli biti izraženi slikovito ili pak pojmovno. Ako su se u ljudskom ponašanju i stajalištima koji put zamjenjivale slike i stvarnost, to se u pojmovnom govoru moglo puno teže dogoditi. Pojam je ipak apstraktan i općenit, a stvari su, pa i odnosi, uvijek pojedinačni i konkretni.

Zato neki žele religijski govor poistovjetiti s onim slikovitim, a filozofski s pojmovnim. To tako pretežno i jest, ali to nikako ne znači da se religiozni ljudi ne služe apstraktnim pojmovima kao ni to da ne može biti religioznih filozofa kao ni onih koji se izražavaju i slikovito. Naprotiv, puno je velikih i priznatih filozofa bilo religiozno. To se obilno u povijesti pokazalo i potvrdilo. O tome ne svjedoče samo Augustin, Leibniz, Pascal i Hegel.

Doduše, jedno je priznavanje mogućnosti racionalnog dokazivanja Božjeg postojanja, a drugo pak vjerovanje da on postoji. Ipak, mnogi veliki filozofi, uz to što su vjernici, drže da nas i na racionalnom planu puno toga upućuje na to da postoji Bog. Inače ti veoma razumni ljudi ne bi vjerovali. Znači da se vjera ne protivi razumu. Iako razumni ljudi mogu počinuti mnoge nerazumne stvari, ipak samo razumna bića mogu vjerovati ili pak ne vjerovati. Vjera traži i racionalno obrazloženje, ali istodobno bez ikakve vjere i povjerenja u zbilju čovjek ne može živjeti. Na tom osnovnom povjerenju se temelje i svi racionalni i neracionalni putovi k Bogu. Ali i agnostici i ateisti također imaju određeno povjerenje u zbilju, kao što prihvaćaju i određenu smislenost ljudskog života.

Bliskost filozofije i religije pokazuje se i u tome što su religije već prije nastojale rješavati one iste probleme koji su se poslije nametali filozofiji. To se očitovalo i u kozmogonijama i teogonijama koje su tražile određeno jedinstvo sveukupne zbilje nabranjem rodoslovlja bogova i traženjem jednog iskona cijelog kozmosa.

Etimologija pak riječi *religija* odavno se izvodi prema tri latinska glagola: *relegere*, *reeligere*, *religare*. Naime religiozni ljudi su se brinuli oko državnih kulturnih obreda (kao u rimskim državnim obredima) te ponovno i ponovno prolazili, proučavali i pročitavali, promišljali detalje obreda (*relegere* — Ciceron) da što bitno ne bi propustili, a gledali su da se obrate i odvrte od grijeha i ponovno i pomnjivo izaBERU Boga (*reeligere*) kao u kršćanstvu (Augustin) gdje je individualni odnos prema Bogu imao puno veću vrijednost negoli u spomenutim državnim obredima. Isto tako, u kršćanstvu su ljudi na Boga navezivali (*religare*) svoju egzistenciju.¹ O takvom poimanju religije svjedoče, osim Augustina, Laktancije, Ambrozije i Jeronim.

1 Usp. S. Th. Aquin., *S. th.* II/II, 81, 1c.

No iako je religijski govor pun slika, znakova i simbola, te tako bogatiji, konkretniji i značenjem izdašniji od onog filozofijskog, ipak je poprilično neodređen i pogodan za manipuliranje. To je moguće upravo zbog toga što se jedan određeni aspekt proglasi cjelinom, a često uopće nije bitan za istinsku religioznost kao cjeloviti ljudski odnos prema Bogu, kao što nije bitan ni za pouzdanje u to da sveukupna zbilja nije apsurdna. Tu možemo kao primjer spomenuti tjelesno ozdravljenje.

Filozofski pak govor, kako smo rekli, sastavljen je od pojmova te je apstraktan i općenit, ali ima i svojih prednosti, napose u tome što je određen. Pojmovi se daju definirati, to jest moguće im je točno odrediti sadržaj. No kad je riječ o Bogu, ta *točnost* ima svoje uvjete. Naime svaki pojam o Bogu je analogan. Pojmove koje smo stekli na temelju iskustva, i to spoznajom ograničenih ostvarenosti onih savršenosti koje po sebi ne uključuju ograničenje, možemo kao predikate pridijevati Bogu, ali uvijek na dijalektičan i analogan način. Jedino se takvi pojmovi na spomenuti način mogu pozitivno odnositi na Boga.

Čovjeku je potreban govor koji nastoji eliminirati sve jednostranosti i nastranosti koje čine štetu komunikaciji koja se treba temeljiti na pravilnom tematiziranju bogatstva iskustva kao i na smislenom i preciznom pojmovnom izražavanju.

Sadašnji papa Benedikt XVI, kao i nedavno preminuli, potvrđuje pojmovnu vrijednost u prenošenju vjere. On skraćenim izdanjem ili sažetkom onog velikog Katekizma Katoličke crkve, koji je potvrdio Ivan Pavao II, daje za pravo onim vjeroučiteljima koji su nastojali i oko jednog i drugog aspekta govora o vjerskim istinama: slikovitog i pojmovnog. Potrebno se otvoriti doživljaju, pa i iskonskim ljudskim težnjama, kao i pokušaju da se i pojmovno rekne u što vjerujemo, a ne da samo ostanemo kod neodređenosti osjećaja ili doživljaja čija jakost ili slabost može čovjeka lako odvesti u bludnju. Oni koji se ravnaju samo prema osjećajima, žive, kako bi rekao Heraklit, kao da nikada nisu čuli za Logos (opći zakon, um, razum, misao). Njih bismo mogli nazvati *doživljajcima* i s njima jedva da ima rasprave, jer oni jednostavno i jednostrano ponavljaju svoj, recimo tako, zanosni, neposredovani govor, pun nepreciznosti i straha od bilo kakvih stavljanja u pitanje te ugodne, dobro pomaljane zgrade. Zato se i postavlja pitanje što sve treba uzeti u obzir da bi se smisleno, ili barem manje neprecizno, govorilo o Bogu. Da ne bismo i mi ostali jednostrani, nastojat ćemo biti barem višestrani, ako već ne cjeloviti. Govor o Bogu traži uvijek nova poboljšanja jer je Bog uvijek veći.

2. Božja neizrecivost

Evo još nekoliko upozorenja kako bi se problem bolje razumio. Poteškoće oko smisljena govora o Bogu pokazuju se posebice ljudima koji su živo zainteresirani da se što primjerenije izražavaju o Bogu, a doživljavaju neprilike u komunikaciji i razgovoru s ljudima na tu temu. Neki se nesporazumi zasigurno mogu lako izbjeći samim upozorenjem da je tu riječ o govoru o neizrecivom te da su neke poteškoće nužno povezane s time. Ako se to ima na pameti, razgovor će se između onih koji

vjeruju i onih koji se drže ateistima ili agnosticima lakše upraviti na ono bitno. Pogotovo će se umanjiti, pa i eliminirati uvjerenje da sve poteškoće u govoru o Bogu proizlaze samo iz nečijih zlih namjera, pa i zavjera.

No kada je riječ o Bogu, zanimljivo bi bilo upitati se ne samo što o Njemu misle neki, recimo, dobri vjernici, nego upravo oni koji Boga psuju. Moglo bi pri tome biti velikog iznenađenja. Izgleda da ti psovači imaju određeniji pojam od ponekog *usnulog* vjernika. Naime psovači, naravno ne oni usnuli, psuju čovjeku ono njegovo najdraže, njegovo utemeljenje i nadu, njegovu osnovnu i najveću ljubav, ono na čemu se zasniva njegovo biće i dostojanstvo. Žele ga poniziti i dokinuti do u njegovu krajnju dubinu, iskorijeniti ga do iskona samoga, do Onoga koji ga u bitku podržava i komu je ideja toga i takvoga čovjeka uopće došla na pamet te ju je onda i ostvario. U tomu su psovači vrlo dosjetljivi i maštoviti. To je ona negativna kreativnost ili destruktivnost da se za sve pozitivno nađe i njegova negacija ili poništenje. Naravno da ta negativna raznolikost živi od one pozitivne jer u poništavanju se uvijek nešto mora poništavati. A u ništavilu je sve ništa.

Tako se od psovača ponekad može dobiti jasniji, barem negativan, pojam o Bogu negoli od njegovih vjernika. To može zaista zvučati kao sablazan, ali nije manje čudno to da se nevjernici ponekad više trude oko spomenutih pojmova negoli vjernici koji katkad ostaju odviše na dojmovima, doživljajima i osjećajima. Naime nevjernicima koji uopće ne moraju biti psovači, već kultivirani i izobraženi ljudi, ne preostaje drugo doli uvidjeti što gube ako se odreknu Boga, te onda to žele jasno i pojmovno izraziti. Nije se ni njima lako uvjeriti da Boga nema. Kant kaže da naš um nužno pravi ideju Boga. Zato je potreban određeni trud naspram tolikog mnoštva religija, nauka, pa i psovača koji govore o Bogu uvjeriti se da On zaista ne postoji. A pogotovo je to teško naspram tolikog zvjezdanog reda na nebu, moralnog zakona u čovjeku i ostalog mnoštva začudnosti koje nas ispunjaju i okružuju.

Ipak ne treba se bojati da će netko iznaći dokaz da Boga nema. Ako nema dokaza koji bi sve uvjerio da Boga ima, još manje ima dokaza koji bi sve razuvjerio da postoji Bog, stvoritelj i upravitelj svega čemu se ikako može reći da postoji. Sve što postoji vapi za potpunim utemeljenjem ili, kako vjernici kažu, Bogom. Ali i vjernicima bi svakako dobro došlo, kako Nijemci kažu, *mehr Vernunft*, to jest više pojmovnog govora, utemeljena na iskustvu, a otvorena prema novim spoznajama, kako naravnim tako i onim iz nadnaravne objave, tako da znaju cjelovitije i određenije reći u što vjeruju.

Općenito uzevši, ni vjernike ne treba izvrgavati nekim neupitnim dociranjima, nego se valja s njima upustiti u diskusiju koja poprilično izostaje — također i zbog vrste i strukture njihovih najčešćih okupljanja. Naime nakon propovijedi nitko ne postavlja pitanja niti je obično za takvu komunikaciju predviđeno vrijeme, a poneki ugledni propovjednik najprije makne filozofiju sa scene, proglašavajući je posve nesposobnom da bilo što valjano rekne o Bogu i nakon toga posvjedoči svoju žarku i vatrenu vjeru u objavu i nauk Crkve. Ako k tome obeća i tjelesno i psihičko ozdravljenje (i priprijeti se, ne daj Bože, skorom propašću svijeta) onda je svaka daljnja riječ o nekakvoj pojmovnoj preciznosti i zahtjevima ljudskog razuma su-

višna. Naravno da ni propovjednici nisu svi jednaki niti imaju posve isti rječnik i metodu. Općenito imaju prednost oni propovjednici koji snagom svoje riječi već sada iznudeju vidljiva čuda, a da se ne treba čekati kraj vremena i konačno spasenja.

Dakako da Crkva ne preporučuje jednostranost u tumačenju Božje objave. Ona se od davnine služila raznovrsnim ljudskim izražajnim mogućnostima: književnim, likovnim, filozofskim...

Jednostrani propovjednici imaju dosta sljedbenika koji plješću ljudskoj nemoći, a zanosnim ili, bolje reći, ponekad izgubljenim i otuđenim pjevanjem *aleluja* uzdišu o Božjoj svemoći kao da se njoj može nešto dodati. Tu se pokazuje obrana Boga od ljudskih umovanja, ali pritom nije uvijek jasno u ime čega zapravo brane Boga. Kako svaka batina ima dva kraja, tako se veličanjem Božje moći i ljudske nemoći istodobno nanosi nepravda i Bogu i čovjeku — Bogu što je čovjeka stvorio tako slaba i još ga slabije obdario, a čovjeku što nije ni blijedom slikom Božjom. Takvom se, posve nesposobnu biću, ni dragi Bog ne bi mogao objaviti, pa mu ga ni vatreni propovjednici ne bi mogli posredovati.

To zapravo nije teologija pravih katolika. Nažalost, neki katolici, pa i neki klerici među njima, natječu se u jednostranom govoru o čovjeku, a istodobno žele biti pravim Papinim sljedbenicima. Takvi slušaju Papu posve selektivno, zaboravljajući ne samo na encikliku *Fides et ratio* nego i na tradiciju da u Crkvi postoje dvije svete znanosti: filozofija i teologija. Prva je jedan od bitnih uvjeta druge. Tako se prevelika revnost u takozvanoj vjeri može okrenuti u pravu zabludu.

Nije lako ostati u slobodi djeteta Božjega. Ljudi rado otprhnu u visine ili padnu u nizine, a nikako da lebde slobodni u slobodi te u povjerenju u Boga i vjerovanju Bogu, a u ljubavi prema njemu i bližnjemu.

Čovjeku se dakle pripisuje ili prevelika ili premala moć. A kada mu ona nije po mjeri, onda mu nije ni po vjeri. Vjera i mjera idu prilično zajedno, koliko god vjera istodobno prelazi svaku mjeru. Ali i to prelaženje i nadilaženje nije nikada zaborav onoga što se nadilazi. Treba sve ograničeno istraživati i koliko god je to moguće staviti na svoje mjesto i u svoje granice da bi se tek onda pokazalo ono beskrajno koje ne mora biti samo udaljeno i transcendentno, nego je, kako ćemo vidjeti, i neizmjerljivo blizu i imanentno.

3. Jedincatost Božja

Da bismo koliko–toliko smisleno govorili o Bogu, moramo biti svjesni jedincatosti Božje, kao i posebnosti našeg odnosa prema njemu. Zato ćemo u govoru o smislenosti govora o Bogu imati na umu to da je značenje riječi *Bog* zaista jedincato, te da onda i naše riječi o njemu moraju na jedinstven način biti prilagođene svome »predmetu«. Riječ »predmet« ovdje je pod znacima navoda, jer Bog nije ni predmet ni odmet niti išta na što se može prstom pokazati.

Nastojimo, evo, ukazati na probleme i mogućnosti, kao i na značajke govora o Bogu. Naravno da nitko od čitača ovog članka ne čita ili ne sluša prvi put o Bogu,

pa je izazvan da s njim usporediti svoja iskustva i mišljenja. Drugim riječima valja se ponovno upitati o tome što mislimo kad izgovaramo riječ »Bog« i na što mislimo kad mu pridajemo razne attribute. Ta Boga nikada nismo ni vidjeli, ni čuli, ni dotaknuli, ni okusili, ni omirisali...

Istodobno nije dovoljno da on bude samo neki pojam koji nigdje ne mora biti ostvaren nego samo stvoren u umu. Nije on neki geometrijski lik koji zaista nigdje na svijetu nije posve precizno nacrtan, kao na primjer neki mnogokutnik.

Možda je, doduše, iz praktičnih razloga za kršćansku zajednicu i dobro da se nedjeljom ne razjedinjuje u iznošenju svojih pojmova koji se ne bi dali svesti na neku suvislu cjelinu koja bi kao razrađena poticala na veće i svjesnije jedinstvo i zajedništvo. Ako se ne bi vjerovalo u jedno (na primjer: *Vjerujem u jednoga Boga*), onda bi i zajedništvo posve propalo i bilo dokinuto u mnoštvu koje se zapravo više ne bi moglo nazivati ni mnoštvom ako se ne bi moglo obuhvatiti nekim zajedničkim pojmom. Ne bi se znalo čega je mnoštvo mnoštvom.

Zato se postavlja pitanje o tome jednome u kojega vjeruju kršćani, kao i neke druge jednobožačke religije. Vjernici koji često idu u crkvu i više puta u tjednu mole *Vjerovanje*, te ga znaju na pamet, u opasnosti su da im vjera u Boga postane nešto samo po sebi razumljivo. Ako im nije življenje vjere samorazumljivo, možda im je samo vjerovanje u Boga neupitno. Ta se neupitnost može ticati kako spoznaje (*cognoscere*) Božjeg postojanja tako i shvaćanja (*comprehendere*) njegove biti.

Ako bi se nekome dalo za pravo glede prvoga, glede drugoga sigurno se ima uvijek što razmišljati. Ta ne poznajemo dovoljno ni sebe ni svoje prijatelje, a kako bismo mogli reći da Boga poznamo, njega koji nas posve nadvisuje, a svoje neizmerno bogatstvo i dosjetljivost, preko stvorenja, malo po malo objavljuje. Prisjetiti se valja i one Augustinove: Ako sigurno znaš, onda to nije Bog, ili pak Tomine da o Bogu više znamo što on nije negoli znamo što on jest. Unatoč tomu o Bogu se ne može pričati bilo što i po miloj volji. Naravno, može se i to činiti, ali to neće biti prava i utemeljena misao. Aristotel je naglasio da reći i misliti nije uvijek isto. Svašta se daje reći, ali se ono nemislivo ne može misliti.

Poznato je, međutim, da upravo ono što je postalo neupitno često ima velikih problema da zaista takvo bude i ostane. Sve da su nam pojam Boga kao transcendentnog i osobnog bića i njegovo postojanje neupitni, sigurno vjerniku nije neupitno njegov život po vjeri. Naime on ima problema odgovoriti na zahtjeve vjere koji su nekada posve jasni i razgovijetni, pa i prihvatljivi, a ponekad ih ne razumije. Ako ih i pojmovno razumije, ili misli da ih shvaća, opet ima poteškoća biti vjernikom čiji je život trajno i posve usklađen s vjerom.

Naime sve da vjernici i nemaju pojmovnih poteškoća, postoji zahtjev da moraju biti spremni dati računa o svojoj vjeri. Komu? Barem onima koji imaju s time problema ili koji uopće ne vjeruju u ono čemu su vjernici posvetili svoj život. Zanimljivo je da kršćane na to obvezuje onaj neuki ribar Petar u svojoj Prvoj poslanici, poglavlje 3, 15–17: »Naprotiv štujte u svojim srcima Krista kao Gospodina, uvijek spremni na odgovor svakomu tko vam zatraži razlog nade koja je u vama. Ali neka to bude blago i s poštovanjem, jer imate dobru savjest, da se oni koji ocrnjuju vaše

dobro vladanje u Kristu, posrame u onome u čemu vas kleveću! Bolje je, naime, ako bi htjela volja Božja, da trpite čineći dobro nego čineći zlo.«

4. Toma Akvinski o odnosu filozofije i teologije

Sveti Toma u prvom pitanju u *Summa theologiae* govori o svetoj nauci i njezinoj potrebi. Naime s jedne strane ne valja ići preko naravnih sposobnosti razuma i njegovih mogućnosti. Knjiga Sirahova (3, 21) kaže: »Ne istražuj ono što je iznad tvojih snaga.« Toma nastavlja: »No ono što je dostupno razumu, dovoljno je izloženo u filozofskim znanostima. Čini se dakle da je suvišno da osim filozofskih znanosti postoji i neka druga nauka.«² Naime filozofija se ne bavi samo bićima općenito nego i Bogom te se ta filozofija zove teologijom. Znamo da u Aristotela *prva filozofija* mora završiti u teologiji, doduše onoj naravnoj, to jest stečenoj prirodnim čovjekovim spoznajnim sposobnostima.

Je li onda dovoljno čovjeku ono što mu naravna njegova sposobnost omogućuje u spoznaji svijeta, njega samoga i Boga? No objava veli: »Odvijeka se čulo nije, uho nijedno nije slušalo, oko nijedno nije vidjelo, da bi koji bog, osim tebe, takvo što činio onima koji se uzdaju u njega.« (Izaija 64, 3) Toma nastavlja: »No ljudi koji trebaju usmjeriti svoje nakane i svoja djela prema nekom cilju, moraju taj cilj prethodno poznavati. Stoga je za ljudsko spasenje bilo nužno da Božja objava upozna čovjeka s onim što nadilazi njegov razum.«³ No i više od toga: »Ali također je bilo nužno da Božja objava pouči čovjeka i o onome što je dostupno njegovu razumskom istraživanju o Bogu. Naime, razumski spoznatu istinu o Bogu shvatio bi tek mali broj ljudi, i to poslije dugo vremena i s primjesom mnogih zabluda. A upravo od spoznaje te istine zavisi cjelokupno ljudsko spasenje koje je u Bogu. Da bi, dakle, ljudi na primjereniji i sigurniji način postigli spasenje, bilo je nužno da ih o božanskoj zbilji pouči Božja objava. Bilo je, dakle, nužno da osim filozofskih znanosti, koje istražuju razumom postoji sveta nauka po objavi.«⁴ Toma na tu poteškoću razumijevanja odgovara ovako: »Premda čovjek svojim razumom ne treba istraživati ono što nadilazi njegovu spoznajnu moć, ali kad mu to Bog priopći objavom, treba prihvatiti vjerom. Zato se u spomenutoj knjizi dodaje: 'Otkriveno ti je mnogo toga što nadilazi ljudsko shvaćanje' (Sirah 3, 25). A upravo se u tome sastoji sveta nauka.«⁵ Dakle Toma zaključuje: »Nema nikakve zapreke da iste stvari, koje filozofske znanosti proučavaju ukoliko su spoznatljive svjetlom naravnog razuma, neka druga znanost proučava ukoliko su spoznatljive u svjetlu Božje objave. Stoga su teologija koja spada u svetu nauku i teologija koja je sastavni dio filozofije raznoredne znanosti.«⁶ Ali su, prema kršćaninu Tomi, obje potrebne.

2 S. th. I, 1, 1.

3 S. th. I, 1, 1.

4 S. th. I, 1, 1.

5 S. th. I, 1, 1.

6 S. th. I, 1, 1.

5. *Duhovni govor o Bogu*

No prije nego prijedemo na još izričiti govor o utemeljenu i smislenu govoru o Bogu, moramo spomenuti i jedan govor koji se kod nas često spominje i u ime kojega se (katkada otvoreno i javno u Crkvi) prezire i filozofija i teologija (kao neko suvišno cjepidlačarenje), a to je takozvani duhovni govor. Neki nam prodaju čudan govor (zapravo neoplatonski) kao da postoji nekakav duh uz dušu i Boga koji je poput nekog posrednika između jednog i drugog. Ne znamo koji bi to u kršćanstvu bio duh osim Duha Svetoga koji je istobitan s Ocem. Postoji čovjek kao umsko i razumsko biće koje je sposobno biti otvoreno za ono najistinskije i naj-savršenije što postoji kao iskonsko, apsolutno, nužno i najrealnije. Ta njegova sposobnost odaje i njegovu duhovnu dušu preko čijih je moći čovjek »dorastao« za duhovne čine. Oni se upravo sastoje u slobodnom raspolaganju sobom i slobodnom postavljanju prema svemu, služeći se svime (stvarima i sposobnostima), utoliko ukoliko ga i dalje ostavlja slobodnim u svom sebezpotvrđivanju i raspolaganju, predajući se onome koji je posve to što jest, bez ikakvih mutnih navezanosti i neslobode.

Zato duhovni govor mora biti uvijek otvoren za više, slobodnije i uzvišenije, savršenije, potpunije, baš kao i duhovan čovjek, te u tome smislu za takve ljude nema zakona koji ih stješnjuje u njihovoj slobodi. Oni se ne boje ni zlih duhova, ni stiješnjenosti u materijalne okvire, niti se daju impresionirati ikakvom ovosvjet-skom i ovosvjetovnom silom, pa ni znanjem, iako ga uopće ne preziru, nego im je izazov da ga nadvise novim znanjem, ali i spoznajom onoga što mu je uvjet mogućnosti i neizmjerne ga nadvisuje.

Stoga onaj zabludjeli, takozvani duhovni govor, valja izvesti iz mračnih hodnika izgubljenosti i duhovne magluštine u kojoj se često lovi *massa damnata*, osuđena masa, masa »opterećena prokletstvima« do devetog koljena i dalje. Manipulacija prokletnicima kojima se obećava oslobođenje i ozdravljenje mora se razbiti i pokazati da Isus zaista nije uzalud umro da bi samo tako mračnim silama prepustio svijet da njime gospodare, a onda dao pojedincima moć da pod određenim uvjetima i okolnostima u svoje ime oslobađaju i ozdravljaju.

Boga se ne može natjerati ni na kakvu akciju (ta on je čista zbilja, aktivnost i djelatnost, *energeia*), nego ga po kršćanskom nauku možemo samo ponizno moliti, ali uvijek uz uvjet da to bude Njegova volja. Svaka prava molitva je već put slobode i oslobođenje, ali naravno, kršćanin treba biti ustrajan na tom putu, pa se dragi Bog uopće neće oglušiti priznati ga svojim — što ne znači da će mu odmah narasti amputirani prst.

Zato je onaj koji pravo i iskreno moli, slobodan i duhovan čovjek, kadar i na strašnom mjestu postojati, to jest kadar je podnijeti da mu Bog ne usliša molitvu da ozdravi od neke tjelesne bolesti ili pak neke patnje koja proizlazi iz okolnosti, a koju će on Božjom snagom moći izdržati. Biti duhovan znači dakle biti Božjim i moći na strašnom mjestu postojati, čak i onda kad izgleda da se Bog ne obazire na

nas — pa i onda kada oni iscjelitelji, bilo domaći bilo inozemni, ne prozovu naše ime ubrojeno među sretnike koji su primili tjelesno ozdravljenje.

Duhovno zreo i slobodan čovjek smije ponoviti molitvu najvećeg vjernika, ne samo *Očenaš* i u njoj »budi volja tvoja!« nego i onu s križa: »Bože moj, Bože moj zašto si me ostavio?« Pročišćena duhovnost ovdje na zemlji i u dolini suza je duhovnost križa, ali to ne znači da nam Bog dragi ne može podariti i utjehu u kojoj ćemo zaista zahvalni pjevati *aleluja*.

Valja dakle znati obilovati i oskudijevati. U tome se rasponu javlja Bog. Heidegger kaže da su vremena oskudna, a u Prvoj Samuelovoj knjizi (3, 1) se kaže: »Mladi je Samuel služio Jahvi pod nadzorom Elijevim; u ono vrijeme Jahve je izrijetka govorio ljudima, a viđenja nisu bila česta.« I u toj oskudici ustrajanje uz Boga potvrđuje duboku smislenost govora šutnje, ali i govora riječi. Tu se pokazala ona razdjelnica koja je prijatelje Jobove učinila strancima čovjeku kojemu su davali svoje »mudre savjete« o bezizlaznosti njegove situacije. Ali on je protivno nadi vjerovao i vjerom probio i pobijedio ono što se neprosvijetljenima i neposvećenima izdavaše kao sasvim nenadvladivo.

Kada razum udari na razum, obično se misli da tu nešto nije u redu. I nije ukoliko je razum ustao protiv sebe. Ali ako razum uvida i nešto više od sebe, onda je mudro iščekivati da se ono i objavi. Dok još čega ima, ima i govora onog tajnovitog koje se još nije posve očitovao. Nije mu pametno zapriječiti put i dokinuti mogućnost, napose što se nas tiče. Zato Job i nije poslušao savjet da prokune Boga i umre. To je bila prava duhovna sloboda prokušana i iskušana na krajnjim granicama mogućnosti što su više sličile nemogućnosti.

6. *Daljnja upozorenja glede smislenog govora o Bogu*

U govoru o Bogu ne smijemo dakle zaboraviti na Božju daljinu i odsutnost. Ta svijet izgleda posve pust glede nazočnosti Božje. Posvuda susrećemo samo ograničena bića koja su to što jesu, ali začas postanu i nešto drugo. Ona nam istodobno navješćuju svoje postojanje i svoju granicu. S njima je dakle povezan nebitak i ništavilo, praznina koja odzvanja do u bezdan, a unatoč toj prijetećoj praznini, bića nam kazuju da ona ipak i jesu. Mi se nalazimo na susretištu biti i ne biti, na granici najljućih neprijatelja koji se mogu zamisliti. Oni se bezuvjetno protive jedan drugom. Nema nikoga i ničega što ili tko bi ih mogao pomiriti. Nepomirljivi su i isključuju se bezuvjetno: ili nešto jest ili pak nije. Trećega tu nema niti se može pojaviti.

To što mi susrećemo, bivstvajuće, uvijek je ograničeno, a upravo stoga je s njime povezana transcendencija: ono vapi za njom istodobno objavljujući da je ono samo nedostatno za svoje vlastito postojanje.

Dakle Bog je odsutnost, neizmjerana daljina, beskrajna uzvišenost i savršenost; nema ničega što bi bilo tako daleko od svijeta kao što je On. S druge pak strane, ništa nam ne može biti ni toliko blizu. Na kraju krajeva on nas drži u postojanju i nema nikakva odmaka od njega. Što bi se moglo staviti između onoga koji napro-

sto jest i onoga koji nekako jest? Oduvijek je shvaćeno, a davno rečeno, da nebitka, ništavila jednostavno nema. Je li pak onda sve jedno; i Bog i svijet i sve što postoji? Koja je i kakva ta razlika, i to najveća? Po čemu se Bog i svijet razlikuju?

Deizam je tumačio da je Bog, istina, stvorio svijet, ali ga je ostavio i napustio tako da se svijet sam dalje razvija i snalazi, oslonjen samo na sebe. Panteizam je pak kazao da je nemoguće da se bića razlikuju. Ta sve je jedno. Prema tom učenju razlike su sasvim površne. Panenteizam je držao da je sve u Bogu, samo je Bog puno veći od svijeta. Teizam pak tumači da je Bog stvorio svijet i da se svijet od Boga razlikuje upravo po tome što je stvoren, te stoga ima primljen i ograničen bitak. Bog se toliko razlikuje od svijeta da mu svijet uopće nije nikakvom konkurencijom da bi mu smetao ili ga ograničavao. Ako svjetlo može proći kroz providno staklo, neizmjereno je lakše Bogu biti posvuda prisutan, a da mu ne smeta ništa što postoji. On je zapravo uvjet svemu što postoji da uopće postoji.

Zato da bi se o Bogu koliko–toliko govorilo smisleno, moramo govoriti tako da nam možda na prvi pogled izgleda besmisleno, to jest moramo reći da je Bog istodobno i blizu i daleko, da je imanentan i transcendentan, da je nedokučiv i da Ga se nikako ne možemo riješiti i uteći od njega. Kamo god pođemo, bit će tamo, iako Ga nigdje ne možemo zamijetiti, a ipak Ga ne smijemo poistovjetiti niti sa svijetom niti s njegovim dijelom. Božji atributi, prisutni u samom poimanju Boga, sasvim su oprečni onima koji se pridaju svijetu kao ograničenom biću.

7. Temeljna poteškoća govora o Bogu

Temeljna poteškoća govora o Bogu zasniva se na tome da mi znamo što znači biti ili postojati tek na temelju iskustva izvanjskog svijeta i na temelju iskustva vlastite egzistencije ili, bolje rečeno, na tome da tek u susretu s drugim znamo za sebe. Tako uopće znam što znači postojati jer znam da egzistiram, a to znam susrećući se s drugim stvarima i osobama. Istodobno se u tome susretu s drugim otkriva i zakonitost bitka, njegova temeljna određenost i bezuvjetna protivnost nebitku.

Religiozni ljudi imaju dužnost proučavati i sebe i svijet kako bi bolje razumjeli Božji govor preko jednog i drugog. Stoga je za kršćane znanost od velike važnosti, kao što je važna i filozofija, bilo kao samorefleksija bilo pak filozofija prirode i duha, kako smo već istaknuli. Svijet je teološki relevantan, a još je relevantnije ljudsko iskustvo, ali ga nema bez susreta s drugim u svijetu (ljudima i stvarima). Treba Boga čuti u svijetu i ne može se pobjeći iz svijeta pa makar se netko zatvorio u pustinju. Ta i ona je dio njega.

Tri su osnovna izvorišta filozofskih pitanja, pa onda i tri polazišta u traženju smislenog govora o Bogu. Koja su to polazišta? Već se u srednjoj školi spominje takozvani platonovski trokut.⁷ U čemu se on sastoji?

Ukratko i ugrubo rečeno, valja zamisliti istostranični trokut. Prema Platonovu tumačenju spoznaja se događa tako da postoji svijet idealnih bitnosti ili ideja koje

7 Usp. Arno Anzenbacher, *Filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1995, str. 20.

zamišljamo na vrhu trokuta, a na njegovu desnom kutu zamišljamo osjetilima zamjetljivi svijet ili prirodu, svijet nastajanja. Stvari i živa bića u svijetu su prepoznatljivi upravo zato što su kao sjene ili odbljesak, zapravo slike ideja, pa zato onda kažemo da je ovo ova stvar, a ono da je ono živo biće. Stvari i živa bića, prema Platonu, na neki način sudjeluju u idejama, participiraju u njima, te samo zato i postoje i jesu vidljiva i spoznatljiva. No trokut ima i treći kut, onaj na lijevoj strani našeg lika, a čine ga stranice koje vode prema vidljivom svijetu i svijetu ideja. Ona stranica koja vodi prema vidljivom svijetu predstavlja iskustvo, a ona pak prema svijetu ideja poznavanje ideja koje se u iskustvu prepoznaju, jer nas na njih podsjećaju vidljiva bića. To poznavanje ideja Platon mitski tumači tako što je duša nekada boravila u svijetu ideja i poznavala ih, a onda je zbog neke svoje krivnje pala u materijalni svijet i tako zaboravila svoje prvo i pravo znanje te ga se sada tek prisjeća, gledajući na odbljeske ideja u vidljivim predmetima.

Taj platonovski trokut je zato važan jer zapravo svaki od kutova predstavlja izvorište filozofskih pitanja. Tako bi se na gornjem kutu moglo nabrojiti ideje dobra, ljepote, kao i ideal čistog uma, ideal bez nedostatka, pojam savršenog, najrealnijeg, izvornog, iskonskog, pa i nužnog bića, zapravo apsoluta ili Boga. Od tih pojmova i polazi filozofija apsolutnog duha, kao na primjer u Hegela itd.

Na desni kut bi se mogle staviti supstancije koji su poznate u svijetu, bića prirode u kojima vlada uzročno–posljedična veza. A ta bića jesu i svjedoče o svom postojanju u odnosu prema nečem što ih omogućuje jer ona bića nisu sama sebi dostatna niti su sobom dana. Nisu nužna niti utemeljena u sebi. Na taj se kut smješta ontološka refleksija Aristotela, Tome Akvinskog i drugih.

Na lijevi kut našeg trokuta smješta se sam spoznajni subjekt koji promatra svijet, a poznaje ideje ili ih se prisjeća. Tu se postavlja pitanje o uvjetima mogućnosti spoznaje, to jest pita se za uvjete mogućnosti spoznaje sa strane samoga spoznajnog subjekta te se pokušava tematizirati i transcendentno iskustvo u kojem se otkrivaju kao su–spoznate bezuvjetnosti bitka, isitne, vrednote, bezuvjetne moralne dužnosti, kao i uvjet mogućnosti i smisla težnje za srećem i blaženstvom.

Za našu temu važno je istaknuti da ta tri izvora filozofskih pitanja nude i svoja polazišta za dokazivanje Božjeg postojanja. Naravno da svaki put ima polazište i cilj, ali i put kojim se hodi. Ima dakle svoju metodu. Na svakom se tom putu traži dovoljno opravdanje, bilo prirodnih stvari i njihovih svojstava, bilo bezuvjetnosti otkrivenih i su–iskušenih u transcendentnom iskustvu, bilo pak idejama koje su u našem umu, a do njih nismo mogli doći apstrakcijom iz osjetilnih i ograničenih predmeta. Tako Descartes⁸ kaže da ideju *Bog* naš um nije mogao stvoriti jer ga ona svojim realitetom nadvisuje, a Kant⁹ pak drži da je um upravo nužno stvara kako bi imala regulativnu funkciju spoznaje, a time onda i heurističku.

8 Usp. R. Descartes, *Meditationes*. U svojim *Meditacijama* Descartes nalazi da mu je ideja *Bog* urođena jer ima neizmjereno više realiteta od njega koji tu ideju ima. On je naime sam nije mogao stvoriti jer je nesavršeno biće (biće koje sumnja). Ne može nešto nesavršeno stvoriti ideju savršenog bića.

9 Za Kanta je to »ein Ideal der reinen Vernunft«. Usp. KrV B 602.

Tako su se dakle pokazala tri glavna izvorišta filozofskih pitanja, a time i tri polazišta u traženju mogućnosti smisljena govora o Bogu, na mislenom, teoretskom, ali i praktičnom planu.

8. Zaključak

Da bismo postigli što smisleniji govor o Bogu, moramo misliti na sve spomenute izvore poticaja pomišljanja na Boga i njegovo postojanje. Nije dovoljno gledati samo na prirodu niti na same ideje, nego i na osobno iskustvo, na naravnom planu. Filozofska nam tradicija (napose aristotelovska i tomistička) naime kaže da tako dobiven pojam o Bogu neće biti toliko prikladan koliko može biti ako istodobno shvatimo da je govor o Bogu uvijek analogan ili dijalektičan. Do toga pojma se dolazi na indirektan ili posredovan način.

Što to znači? Znači da nam je ono što poznamo kao zbiljsko poznato iz iskustva, a ako pojmove dobivene na temelju toga istog iskustva istoznačno pripisujemo Bogu, postupit ćemo krivo jer se to što je dobiveno iz iskustva ne može jednako primijeniti na ono što nadilazi iskustvo. Naime Bog je biće na neizmjerne, zapravo apsolutno uzvišeniji način, pa i pojam bića koji smo stekli na temelju realnih (ograničenih i osjetilima zamjetljivih) bića oko nas, mora pretrpjeti velike nutarne preinake te istodobno osigurati otvorenost prema neizmjernome, apsolutnom i bezuvjetnom.

Bogu se stoga mogu pripisivati samo oni predikati čije značenje po sebi ne uključuje ograničenje. Na primjer, dobrota mu se može pripisivati jer ona sama za sebe ne uključuje ograničenje. No svaka je nama poznata dobrota ograničena. Zato da bismo dobrotu mogli pripisati Bogu, moramo svoj pojam dobrote koji je dobiven na temelju iskustva ograničene dobrote, dobrote ograničenih manje ili više dobrih bića, osloboditi granica, te onda Bogu dobrotu pripisati u eminentnom smislu. Tako je i s ljepotom i svakom savršenošću čiju zbilju poznamo u nesavršenom obliku, a ona po sebi ne uključuje ograničenje.

To znači, a i u tradiciji je značilo, da naš pojam te savršenosti mora proći trostruki put: put tvrđenja, nijekanja i nadilaženja, kako bi se Bogu mogao pridijevati u eminentnom smislu. To je glasovita trijada: tvrdnja (*via affirmationis*), nijekanje (*via negationis*) i nadilaženje (*via eminentiae*) kojom se odlikuju analognost i dijalektičnost¹⁰ govora o Bogu.¹¹

Ali tu nije kraj nastojanju religioznih ljudi da poboljšaju svoj govor o Bogu. Naime sve naravno nastojanje oko spoznaje sveukupne zbilje i rezultate toga na-

10 Ta dijalektičnost je već kod Dionysiosa Areopagite upućivala na nadilaženje onoga uvidenog i tvrdjenog, i to iznad svega postojećeg, pa i svake negacije. Bog za njega postoji na nadbitkovan način i nadasve, nad svakim je bićem.

11 Gore spomenuti primjer o dobroti glasi ovako: tvrdnja ili teza (*via affirmationis*): Bog je dobar. Nijekanje ili antiteza (*via negationis*): Bog nije dobar na ograničen način. Nadilaženje ili sinteza (*via eminentiae*): Bog je dobar na beskrajn ili eminentan način.

pora vjernik stavlja pred svjetlo Božje objave te gleda koliko jedno drugomu potpomaže i koliko zajednički vode prema većoj spoznaji i dubljem uvidu. Budući da se pretpostavlja da su oba izvora spoznaje, onaj naravni i onaj nadnaravni, na kraju krajeva iz istog izvora, po sebi se oni ne bi trebali jedan drugomu protiviti, nego se u ljudskoj spoznaji nadopunjavati. Isto tako bi i na praktičnom planu jedan drugom trebao potpomagati. Spoznaja pomaže jasnoći uvida obveze, a moralna obveza jača i usmjeruje volju u istraživanju.

Zatim valja vidjeti tko je eventualni slušatelj nadnaravne objave (čovjek naravnog iskustva te prirodnih znanosti i filozofije) i ono što on sluša (nadaravna objava). Jednom riječju, i kršćanima se Bog objavljuje u svijetu (a vjeruju da se u njemu i utjelovio), pa ga u svijetu valja i tražiti i iščekivati — pa i dočekati. Što se čovjek više motrilački, doživljajno, misleno refleksivno i molitveno dublje upusti u iščekivanje i traženje iskona, on će mu se i izdašnije objaviti — barem će razaznati što on nije, a i to je puno veće znanje od onoga pukog pitanja koje ne ostavlja ništa neupitno, pa završava u potpunom nihilizmu¹² unatoč tolikom bogatstvu koje čovjeka okružuje.

Tko dočeka da mu se Bog milosno objavi, ne smije biti kao radnik koji nije ni izišao na trg da traži posao. Tko o Bogu misli ili ga traži, neće to moći činiti nezainteresirano. Koga se Bog ne tiče, o njemu neće moći ni govoriti. Tko želi Boga tražiti, mora ga tražiti svim bićem i svim svojim *spoznavalima* i to trajno. Sve se spoznaje trebaju usmjeriti prema onom najvećem.

Slična se pitanja postavljaju i o tome jesu li Tomini putovi (*quinque viae*)¹³ svaki put za sebe ili su svi zajedno jedan dokaz. Moglo bi se prihvatiti vrlo vjerodostojno mišljenje da se svi oni događaju na obzoru od kojeg dobivaju svjetlo i svaki od njih ponovno daje svjetlo onom što se tamo događa. Tako i svako otvaranje puta prema Bogu pripomaže i drugim putovima da budu prohodniji. Svako posredovanje prisebnosti i napor oko nje pripomaže da ona uzdigne na viši stupanj. Tako i svaka prava spoznaja rasvjetljuje i druge spoznaje. Smislen govor pod jednim vidikom otkriva smislenost i drugih puteva prema smislu. Rješavanje jedne zagonetnosti daje nadu da su i druge rješive.

12 Usp. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1–2, Darmstadt 1971. i Emerich Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001.

13 Usp. Fernand Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, Louvain–La–Neuve, 1980.

MEANINGFUL SPEECH ABOUT GOD

Nikola Stanković

Summary

This article contains an analysis of some of the difficulties regarding meaningful speech about God. People commonly use religious speech, and it is older than philosophical speech. Therefore philosophy must concern itself with these phenomena, for nothing is remote which is factual. The advantages as well as drawbacks of both kinds of speech are elaborated, and an attempt is made to examine the conditions which might generate the most fitting and meaningful speech about God. The author puts forward arguments to support his claim that one type of speech does not exclude the other, but that they are complementary, insofar as they do not seek to subjugate and invalidate the other, as philosophical speech has endeavoured to do through the use of analyses which were not suitable.

Key words: religious speech, philosophy, meaningful speech about God.