

OSPORAVANA VJERA

Ante Kusić

Značajke suvremenog postavljanja problema o Bogu*

Problem Boga očituje se u tri pitanja: Postoji li Bog? Što je Bog? Što Bog znači za naš život? Danas doživljavamo veliku promjenu u samom postavljanju tih pitanja.

Promijenio se način postavljanja tih pitanja. Prije je to bio problem samo za nevjernike, dok danas i vjernik često doživljava svoju vjeru u Boga kao egzistencijalno pitanje.

Promijenio se sadržaj problema Boga. Prije se raspravljalo uglavnom o dokazima za Božje postojanje. Današnjeg čovjeka više zanima što Bog praktično znači u čovječjem životu. U društvu blagostanja može se i bez Boga biti čestit čovjek. To je osobito naglašeno u teologiji »mrtvog Boga« i literaturi ateističkog humanizma. Predsjednik holandskog humanističkog saveza J. P. van Praag govori o nezainteresiranosti za problem Boga kao o nečem najznačajnijem u nestajanju vjere. Sartreov učenik i komentator Francis Jeans ističe kako suvremeni ateizam ne ide za tim da dokazuje kako Boga nema, nego za tim da čovjek uzme svoj život u vlastite ruke.

Promijenio se i kulturni kontekst u kojem se postavljaju pitanja o Bogu. Mi danas živimo u desakraliziranom svijetu. Do te desakralizacije dovele su kulturne pojave tehničke i znanstvene orijentacije prema svijetu, urbanizacije našeg društva i punoljetnosti čovjeka u njegovim pristupima prirodi i povijesti. Utjecaj te desakralizacije na našu tradicionalnu vjeru u Boga glavna je tema suvremene literature »mrtvog Boga«.

Literatura »mrtvog Boga«

U arhaičkom društvu ono sakralno jest temeljni kamen cjelokupnog društvenog i individualnog života, i ono je dolazilo do izražaja u najrazličitijim oblicima kulta duhova, demona i bogova. Desakralizacija takva shvaćanja počela je s Biblijom, kad ona oštro rastavlja Boga i stvoreni svijet: Bog je »Posve Drugo«, o njemu nije dopušteno stvarati bilo kakvu sliku, prirodne pojave nisu neposredno objavljivanje Boga. Međutim, posebno prirodoslovne znanosti, tehnika, demokratizacija i urbanizacija društva izvršile su odlučujući utjecaj na proces desakralizacije. Demokracija je srušila sakralni karakter nosilaca auktoriteta. Stvaralaštvo u umjetnosti, filozofiji, etici, poeziji izgubilo je svoj sakralni značaj, — nestale su »Muze« i »sudbina«. Stvara se mentalitet »Te-

* Poticaj za ovaj članak dala je autoru knjiga *Umstrittener Glaube* (Herder & Co, Wien, 1969). Ta knjiga je izvorno napisana na holandskom, pod naslovom *Grondvragen van de gelovige mens*. Autori su joj poznati teolozi: Dondeyne, Vergote, van den Berghe, Mouson; predgovor je napisao van de Pol.

chnopolisa«, kako se izražava H. Cox: tehnopoličko društvo raste iz različitih društvenih zvanja i funkcija, a ne temelji se kao prije na religioznoj pripadnosti i socijalnom podrijetlu. Upotreba atomske energije omogućava čovjeku da bude gospodar nad prirodom i poviješću, stvara se jedan novi humanizam, prožet odgovornošću pred ljudima, umjesto ranije odgovornosti — pred Bogom.

Takav proces desakralizacije nameće kršćanstvu nove probleme i nove zadatke. Literatura »mrtvog Boga« naglašava upravo to kako se u rješavanju tih problema i zadataka kršćanstvo mora odreći klerikalnog ili crkvenog skrbništva, svake politike izolacionizma i svakog mentaliteta zatvaranja u sebe. Tu je naglašeno također kako je nužno osloboditi kršćansko vjerovanje od svih ostataka arhaičkog i mitskog mišljenja: Bog nije onaj koji »začepkuje rupe« našeg neznanja, niti onaj koji garantira neki uspostavljeni poredak. Takva shvaćanja jesu ostaci prošlosti, i obračun s njima nije obračun s Bogom, nego s krivim predodžbama o njemu, obračun s idolima. Jedan od predstavnika teologije »mrtvog Boga«, protestantski biskup Robinson, smatra da je vjera moguća ne »usprkos takvoj Božjoj smrti, nego upravo poradi nje«. Slično tome piše i William Hamilton i Harvey Cox. Svi oni žele sačuvati ono što je bitno u kršćanskoj poruci, premda puno nejasno govore o Božjoj transcendentnosti i osobnosti. »Jednog dana mi nećemo više moći uvjeriti ljude o nekom Bogu 'izvan svijeta'... isto tako kao što ih ne možemo nagovoriti da ozbiljno shvate olimpijske bogove« — govori Robinson u knjizi »Gott ist anders« (str. 50), premda nekoliko redaka dalje govori i ovo: »Mi nikako ne bismo htjeli mijenjati kršćansko naučavanje o Bogu, nego mi hoćemo spriječiti da ono ne propadne skupa sa zastarjelim slikama o svijetu« (str. 51). Kod Paula van Burena, međutim, ništa nije ostalo od tradicionalnog kršćanstva. Kod njega je kršćanstvo samo sinonim angažiranja za svijet, bez ikakve vertikale prema Bogu.

Teologija »mrtvog Boga« orijentirana je sociološki, pragmatički i funkcionalno. Stoga se u toj teologiji, kao ni inače u protestantizmu, ne daje velika važnost formuliranju kršćanskih dogmi. Vjerovanje u Boga Biblije, međutim, u sebi nosi također određeni pojmovni identitet, formuliran određenim, premda ne i adekvatnim, pozitivnim i negativnim izrazima. Riječi — »Ja sam onaj koji jesam«, »U početku stvori Bog nebo i zemlju«, »U Bogu živimo, mičemo se i jesmo« itd. izražavaju barem donekle Božji identitet u odnosu na identitet svijeta. Zbog toga A. Dondeyne, osvrćući se na literaturu »mrtvog Boga«, s pravom kaže: Formulacije koje »ostaju tako nejasne da je razlika između vjere u Boga i ateizma više jedva uočljiva — nikome ne bi koristile... Smisao našeg mišljenja jest upravo u tome da se unese nešto svjetla u tamu naše egzistencije, da bismo na taj način nekako mogli razlikovati stvari« (Umstrittener Glaube, str. 24).

Opasnosti od sekulariziranja kršćanske vjere

Ne samo među protestantima, nego i među katolicima postoji danas tendencija minimaliziranja i reduciranja vertikale, tj. prema Bogu upravljene dimenzije vjerskog života, na samu horizontalu, tj. na samu problematiku odnosa prema bližnjemu. Neki tvrde da je Bog samo onaj

bezinteresni karakter bratske ljubavi: biti kršćanin značilo bi samo biti dobar čovjek, po primjeru Isusa čovjeka. Vjera u providnost Božju i molitva odbacuju se kao ostatak mitskog mišljenja. Naglašava se da je zadatak Crkve pomoći svijetu da se osamostali, dok se prešućuje da je njezin zadatak i to da pomogne svijetu pronaći Boga. Rad misionara i evangelizacija prihvaćaju se isključivo u funkciji širenja civilizacije, a ne i u funkciji širenja vjere. Zagovara se »sekularizacija« vjere u smislu pomaganja u izgradnji svijeta bez klerikalnog skrbništva, što uostalom preporuča i konstitucija *Radost i nada* II vat. sabora, ali se prešućuje kako je odbacivanje svakog metafizičkog, ontološkog i religioznog promatranja svijeta i života nespojivo s kršćanskom vjerom: kršćansko promatranje svijeta i života ne uključuje samo odnos prema čovjeku, nego istodobno i prema nadfizičkom, ali ontološkom i religioznom realitetu Božjem. Što o svemu tome treba misliti?!

A. Dondeyne upozorava, da je reduciranje kršćanstva na njegovu horizontalnu dimenziju u stvari njegovo uništenje. To bi bilo kršćanstvo bez svoga Creda, koje s Bogom počinje i s Bogom svršava, kao i bez molitve Gospodnje »Oče naš, koji jesi na nebesima«.

Teolozi »mrtvog Boga«, izuzevši van Burena, ni sami ne žele svesti kršćansku vjeru na jednu takvu horizontalu. Robinson govori: »Mi smo prema evanđelju uvjereni u to da nas 'neće' ni smrt, ni život... rastaviti od ljubavi Božje, koja je u Kristu Isusu, Gospodinu našem« (Rim 8, 38—39). Ja to vjerujem od svega srca, i to naposljetku znači — biti kršćanin« (*Gott ist anders*, str. 130).

Kršćanska vjera nije, po svojoj biti, tek jedna između ostalih sociološki uvjetovanih kulturnih pojava, nego je ona djelovanje milosti Božje po Isusu Kristu kao utjelovljenoj Riječi Božjoj. Kršćanska vjera nije nerazrješivo povezana ni s jednom kulturom, nego ona može u svakoj kulturnoj situaciji posvećivati čovjeka (usp. *Gadium et spes*, br. 58). I onda kad je Krist kao utjelovljena Riječ Božja došao među ljude, sociološki gledano — ta Riječ nije imala svoj životni prostor. Svaka prava »riječ«, još više Božja Riječ sama sebi stvara životni prostor, otvarajući ljudsko srce za poruku koju ona u sebi nosi. Slušanje Božje Riječi vrši se u onoj »oboedientia fidei«. Oboedire dolazi od audire, što znači: osluškiivati. To osluškiivanje događa se u molitvi. U sekulariziranom svijetu ta molitva i kontemplacija bit će nužnije nego ikada. Božja Riječ, međutim, uvijek mora biti stavljena u kontekst kategorija ljudi određenog vremena i određene kulture. Stoga Crkva mora živjeti u dijalogu s današnjim čovječanstvom, da mu pomogne kako bi spoznalo Boga u svijetu. Današnja kršćanska poruka mora odgovarati zrelosti suvremenog čovjeka i kulturnohistorijskoj situaciji desakraliziranog društva.

Na što sve treba, u dijalogu o vjeri, skrenuti pozornost čovjeku odraslu u mentalitetu našeg desakraliziranog društva?

Fundirana i zrela vjera u Boga

Budući da je danas problem Boga, i za samog vjernika, više egzistencijalni nego spekulativni problem, potrebno je da i rješavanje tog problema ima egzistencijalni karakter. To znači da rješavanje toga pro-

blema treba staviti u kontekst pitanja: Što Bog znači za današnjeg čovjeka u njegovu konkretnom životu, ovdje i sada, a ne samo u vječnosti?! Što on znači kao Onaj u kojem »živimo, mičemo se i jesmo«, a ne tek ono Apsolutno o kojem apstraktno i spekulativno umujemo?!

1. Filozofski pristup Bogu

Bilo bi pogrešno misliti da kršćanska vjera stoji i pada s filozofskom dokazivosti ili nedokazivosti Boga. Abraham, Izak, Mojsije, proroci, Petar, Pavao, Franjo Asiški i mnoge druge velike ličnosti kršćanstva nisu došli do vjere filozofskim putem. To, međutim, ne znači da filozofija nikako danas nije potrebna za fundiranje vjere. Kad se Robinson u svojoj knjizi *Gott ist anders* poziva na Tillicha dok govori kako ne smijemo Boga tražiti »u visinama«, nego »u dubinama« našeg osobnog života, u »najdubljim izvorima« našeg socijalnog i povijesnog opstanka, u pravcu »bezgranične i neiscrpne dubine i temelja svega postojećeg«, tada i jedan i drugi filozofiraju (Usp. cit. dj. str. 53). Kad čovjek odraste, on neizbježno provjerava svoje kršćansko osvjedočenje u odnosu na zahtjeve zdravog ljudskog mišljenja. On pritom filozofira, barem dotle dok mu postane očito da kršćanska poruka nije neka besmislena misaona konstrukcija. Kad sv. Pavao na areopagu u Ateni svojim slušaocima govori kako u Bogu »živimo, mičemo se i jesmo«, on — i bez filozofske terminologije: akt, potencija, esencija, egzistencija, nužno, ne- nužno, itd. — upozorava na tajnu »života, gibanja i bitka«, o kojoj tajni doista treba puno filozofirati.

Upravo filozofija otkriva to da u »životu, gibanju i bitku« čovjeka postoje neki paradoksi, te da postojanje takvih paradoksa u sebi nosi također zahtjev za njihovim razrješenjem u nekom Najdubljem i Superiorno Misaonom Temelju cjelokupnosti »života, gibanja i bitka« u čovjeku i čitavoj vidljivoj prirodi.

Tu je najprije paradoks konačne beskonačnosti čovjekova višeg duhovnog života. Čovjek ne živi samo od kruha; stoga je »nemirno naše srce«, naglašava sv. Augustin, dok moderna filozofija dodaje da je »čovjek bolesna životinja«, biće koje ne nalazi mira. Tako Sartre, Camus, Malraux, Kafka, i mnogi drugi. Filozof Blondel, u djelu *L'Action*, postavlja razliku između naše »volonté voulante« (htijuća volja), tj. nesmirive dinamike naših traženja, i naše »volonté voulue (ostvareno htijenje), tj. onoga što smo voljnim djelovanjem ostvarili. Između to dvoje postoji nepremostivi jaz. — U nesmirivosti takve dinamike doživljavamo sami sebe kao »otvorenost« i kao upravljene prema »daljini«, te kao bića kojima je stvaralački rad na oplemenjivanju prirode i usrećivanju svih ljudi određen kao životni zadatak. Od koga?! Od onoga Najdubljeg Temelja našeg »života, gibanja, bitka«, naše potrebe za stvarateljskom slobodom! Kako piše Le Senne: »Bog nas je stvorio kao stvaralačka bića.«

Na tu temu čovjekove konačne beskonačnosti umjesno je iznijeti i neke refleksije freiburškog teologa Bernharda Weltea. U svojoj knjizi *Auf der Spur des Ewigen* — Na tragovima Vječnoga (Herder, 1965) Welte govori o temi »Granica kao božanska tajna«. Tu se misli na granicu koja postoji između onoga što je u stvarima znanosti i umjetnosti dohvatno čovječjoj

stvaralačkoj aktivnosti i onoga što nije dohvatno ni znanosti ni umjetnosti, makar im mora prethoditi kao dublji temelj. Svaka granica u sebi nos ograničenje nečega prema nečemu drugom s one strane granice, i dokle god traje ograničavanje granicama dotle postoji Nešto s one strane granice. Prelazeći tako preko svih granica dolazimo do temeljnoga Nešto, do Velikog Počela svih onih početaka koji su u okviru svojih »granica« pristupačni znanstvenom i umjetničkom stvaranju. Veliko Počelo ili Veliko Nešto s one strane svih granica posebno naslućujemo u stvaranju umjetnika. »Čovječje umjetničko stvaranje jest živo zrcalo i odraz prvog predljudskog i nadljudskog Stvaranja« (str. 70). Tako nam je spoznaja »granice« u svim našim znanstvenim i umjetničkim postignućima ujedno putokaz po kojem iz stvaralačke uvjetovanosti i konačnosti našega »samog Ja« dolazimo do Neuvjetovanog i Beskonačnog, najdubljeg Temelja svih oblika čovječjeg stvaranja u znanosti i umjetnosti. U kontekstu takva filozofskog fundiranja vjere, Bog u konkretnom životu čovjeka znači: Počelo i Skrajnji Cilj kojemu vodi dimenzija beskonačnosti što je čovjek trajno doživljava u neprekidnom prelazanju »granica« svoga slatkogorkog traženja u stvaranju.

Tu je zatim paradoks čovjekova u miru ćeg života, paradoks napetosti veličine života i uništavajuće sile smrti. Tko dakle ima zadnju riječ u življenju čovjeka i u povijesti? Da li život ili smrt? Ako smrt, mi živimo pod diktatom apsolutne besmislenosti i uzaludnosti. Protiv toga se, međutim, buni čovječja intuicija i najdublji osjećaji. Koji je razlog i što je uvjetovalo tu duboku pobunu? Razlog svakako postoji, i Netko je uvjetovao dublji smisao te pobune! Te pobune — protiv smrti, pred kojom čovjeku ostaje samo nada da zemaljski život nije sve. Egzistencijalna potreba nade leži u korijenu svakog čovječjeg nastojanja i očekivanja da mu bude životno nešto bolje. U kontekstu te nade smrt dobiva svoj smisao po životu. Ne živi čovjek da umre, nego umire da živi. Za vjernika, egzistencijalna potreba nade također ima svoj Najdublji Temelj, i treba ga tražiti u smjeru jedne skrivene Sile Dobre, Istine i Pravde, koja čovjeku stavlja zadatak da za dobrotu, istinu i pravdu živi život i podnosi smrt. — Dok govorimo o takvoj smisaonosti i same smrti, nameću nam se asocijacije na shvaćanje suvremenog teologa Ladislausa Borosa, obrazloženo u knjizi *Mysterium mortis* (VI. izd. Walter-Verlag, Freiburg/iB). Polazeći od Blondelove analize čovječjeg htijenja — gdje mi uvijek hoćemo više od onoga što smo činjenično željeli postići, tako da je »ljudsko htijenje prije smrti uvijek samo embrionalno htijenje« (str. 42) — i od Maréchalove analize, po kojoj naša spoznaja uvijek ostaje »kao bezgranična otvorenost prema svemiru te u tome kao otvaranje prema Bogu, i to sve u obuhvaćanju jednog neznatnog djelića zbiljnosti« (str. 45) — Boros govori: »Smrt je doista ‚dies natalis‘, rođendan našeg duha, naš prvi posve osobni čin«, jer se u njoj »duh oslobađa od materijalnog principa« koji ga spoznajno ograničava i u htijenju zatvara (str. 46). U kontekstu takva fundiranja vjere, Bog u konkretnom životu čovjeka znači: Odredjivatelj Smisla čovječjeg života i smrti i Najdublji Temelj čovječje nade.

U čovjeku postoji i treći paradoks, u obliku prisutne odsutnosti, koji — kroz uočavanje same istinitosti stvari — otkrivamo u neprekidno

novim kontekstima ljudskog govora, znanosti, tehnike, umjetnosti i filozofije. Svijet koji nismo proizveli nego ga uvijek susrećemo u postojanju izraziv je u našem ljudskom govoru. I to je jako čudnovata stvar. Einstein je rekao kako je za nas upravo neshvatljivo da je svijet shvatljiv, i to u jeziku matematike, koja je proizvod čovjeka, primijenjen na fizičke i kemijske pojave u svijetu. Matematika pokazuje kako svijet nije zbrka događaja i pojava, bez sklada i zakonitosti, gdje iz bilo čega nastaje bilo što. Kad u svijetu ne bi bilo faktičkog sklada ni zakonitosti, tada ne bi bilo nikakve polazne točke za smisaoni govor matematike, ni bilo kojeg drugog područja umne aktivnosti čovjeka. Olovo, željezo, voda, itd. ni na kakav način ne bi mogli biti identificirani, tj. razlikovani od drugih stvari. Nikakva stvar ne bi se mogla označiti nikakvim određenim imenom. Mi ne bismo mogli stvarati nikakve planove, ni bilo s čime računati. Kad kupujem kartu za avion, računam s time da će zakoni sile teže i zakoni termodinamike vrijediti sutra kao i danas. Bez sklada u svijetu i bez smisaone zakonitosti u njemu, ne bi bio moguć nikakav razgovor među ljudima. Ne bi postojala ni sloboda čovjekova stvaranja, jer — kako reče Saint Exupéry — sloboda nije ništa drugo nego sposobnost dati određeni smisao našem radu. Smisaonu zakonitost mi otkrivamo u raznim znanostima, i ne možemo reći da je stvaramo. Dosljedno tome, ona mora imati neki drugi Najdublji Temelj.

I ovdje smo slobodni nadodati neke refleksije Bernharda Weltea. U prije spominjanoj knjizi, *Na tragovima Vječnoga*, Welte obrazlaže shvaćanje srednjovjekovnog filozofa sv. Bonaventure o »Broju kao božanskom tragu«. Broj ovdje znači brojivost, tj. utvrđivanje brojčanih odnosa među stvarima u prostoru i vremenu. Te se stvari ne odnose međusobno kao 1 i 1 i 1, nego kao — 1, 2, 3 itd. Po takvoj brojivosti bivaju stvari, makar su pojedinačne, obuhvaćene u sintezi. Ta sinteza nije materijalne prirode: nitko — ostajući na čisto materijalnoj razini promatranja — neće npr. pri otkućajima sata reći da proces u zupčaniku sata sabire u sintezu otkućaj koji je prošao i otkućaj koji tek dolazi s otkućajem koji se upravo zbiva. Kao sintetiziranje prostornovremenskih jedinka brojevi spadaju, dakle, u jedan nematerijalni horizont, u svijet umne spoznaje našega duha. Tu su oni prisutni kao »numeri progressores«, tako da preko njih — dijeleći stvari u mnoštvo i sintetizirajući ih u jedinstvo — uvijek idemo dalje prema visinama Temeljnog Jedinstva iz kojih smo ih i primili kao spoznajnu inspiraciju, u stvaralačkoj aktivnosti. Čovjek nije uzročnik svoje stvaralačke inspiracije u raznim oblicima sintetiziranja onih »numeri progressores«, nego je ta inspiracija uvijek naposljetku povezana s nekim Vrhovnim Izvorom našeg spoznajnog napredovanja. Naša stvaralačka aktivnost u inspiraciji onih »numeri progressores« odraz je Božanskog stvaranja. Mi na taj način u brojivosti stvari uočavamo Božji trag. Ili — kako kaže sv. Bonaventura u djelu *Itinerarium mentis ad Deum*: »Ad s u m m a gradatim ascendimus a numeris s o n a n t i b u s mediantibus o c c u r s o r i b u s sensualibus et memorialibus« (Usp. Welte, cit, dj., str. 60). Misaono sintetiziranje u obliku brojivosti pojedinačnih momenata cjelokupne materijalne stvarnosti upućuje nas preko svoje inspiracijske komponente na božanski Praizvor cjelokupne misaonosti. Bez tog Praizvora — čini se — nije moguće odgovoriti na pitanje: Tko je »poučio« prirodu u matematici?! U kontekstu

takva fundiranja vjere, Bog u konkretnom životu čovjeka znači: onaj Najviši Intelekt koji čovjeku omogućava da u misaonom rvanju stvara znanost i umjetnost, i tako trajno otkriva nazočnost Istine usprkos njezinoj »odsutnosti« iz njegova neposrednijeg osjetilno-spoznajnog vidokruga.

Postoji u čovjeku i četvrti paradoks u obliku vezane slobode, a prisutan je u etičkoj dimenziji čovjeka, gdje se ja osjećam u savjesti odgovoran za slobodu i opstanak svakog drugog čovjeka, pa i ostajući u vlastitoj slobodi. Tu misao možemo ilustrirati nekim refleksijama o fenomenologiji čovječjeg »lica«, prema knjizi *Totalité et Infini* (M. Nijhoff, Den Haag, 1961) od suvremenog židovskog filozofa E. Levinasa. Ja moram iskazivati dobrotu prema drugom čovjeku — ne zato što je on bogat, lijep ili srodnik po krvi, nego jednostavno zato što on ima svoje »lice«, što je čovjek, »netko«, što je »drugi«, — pa makar sa mnom jednak, ipak od mene različan. Ta različnost čini da ono što ja smijem za drugoga učiniti, polazeći od svoje slobode, ne može biti stavljeno na istu razinu s onim što ja, računajući na njegovu slobodu, od njega smijem zahtijevati. »Ono što se ja usudim zahtijevati od samoga sebe ne može se izjednačiti s onim što bih ja s pravom mogao od drugoga tražiti« (cit. prema *Umstrittener Glaube*, str. 47). Premda mi se, dakle, u fenomenologiji »lica« drugi čovjek pokazuje kao jednak sa mnom, on ipak u sebi nosi značajnu tajnovitost »drugoga«, koji me, obraćajući se mojoj slobodi, stavlja u situaciju obveze i odgovornosti. Preko takve »obveze« i »odgovornosti« otkriva mi se »dimenzija Visina«, koju u sebi nosim. Tako — preko »lica« drugog čovjeka stupam u dodir s onim »Posve Drugim«, Svevišnjim kao Posljednjim Temeljem moje obveze i odgovornosti pred »licem« čovječanstva. »Dimenzija onoga Božanskog otvara se iz čovječjeg »lica'... Bog se za nas uzdiže do najviše i posljednje Prisutnosti, kao korelativ pravednosti, koju iskazujemo ljudima« (cit. dj. str. 48).

Misao o toj paradoksalnoj vezanosti slobode, što je čovjek osjeća u etičkoj dimenziji vršenja slobode uz obaveznu obzirnost prema drugome, nazočna je također kod Bernaharda Weltea kad raspravlja o našem ljudskom »Subivstvovanju i Transcendenciji«. Zašto mi hoćemo da budemo priznati od što većeg broja, po mogućnosti od svih ljudi? Zašto nas veseli ako osjetimo da su drugi s nama — u mislima, ciljevima i življenju — jedno srce i jedna duša? Posebno u angažiranosti za istinu, pravdu i slobodu?! Sve tome slične pojave govore da u sebi nosimo jedan impuls prema Uzvišenome. Toliko je jak taj impuls prema Uzvišenome, da čovjek traži uvijek nove oblike reprezentativnosti — u društvu, u državi, u Crkvi. Dostignuti stupanj reprezentativnosti, ovako ili onako usmjerene ka proširenju subivstvovanja, nikada čovjeku nije dovoljno velik. Nešto nas tjera uvijek dalje, preko svih fakticiteta, u smjeru jedne Veličine i Uzvišenosti, u kojoj nema naših ograničenja ni naše konačnosti, po riječi Blaisea Pascala: »Čovjek beskonačno nadilazi čovjeka«. Prvo Počelo i Zadnji Cilj našeg subivstvovajućeg transcendiranja prema sve višim razinama uzvišenosti i veličine jest ono Sveobuhvatno, čista Uzvišenost i punina Bitka. Martin Buber je u svojoj knjizi *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (Heidelberg 1954) to izrazio riječima: »Produžene linije odnosa sijeku se u Vječnome Ti. Svako pojedinačno Ti jest samo otvor

(Durchblick) kroz koji gledamo prema Njemu. Kroz svako pojedinačno Ti oslovljava ta temeljna riječ ono Vječno« (cit. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, str. 80). Postoji trajna opasnost, ističe Welte, da čovjek smatra sam sebe, usprkos svojoj konačnosti, beskonačnom veličinom. To može biti njegova tragedija, tragedija istočnog grijeha — onoga »bit ćete kao bogovi«, koja je umjesto života unijela smrt u ljudski rod. Stoga je poruka Biblije na temu »Subivstvovanje i Transcendencija«: Slika Božja iznad ljudskog Ja i Ti — Božji blagoslov i Božja nagrada; slika Božja ispod ljudskog Ja i Ti — uvreda Bogu i njegova kazna (Usp. cit. dj., str. 82). — U kontekstu takva fundiranja vjere, Bog za konkretni život čovjeka znači: ono apsolutno Uzvišeno Biće iz kojega proizlazi vezanost moje slobode na način obaveznog obzira prema drugim ljudima, i prema kojem je upravljeno moje, čovječje, uvijek transcendirajuće traženje nadopune samog sebe u subivstvovanju s drugim ljudima.

2. Samoobjava Boga u Isusu Kristu

Filozofski pristup Bogu u kršćanskom fundiranju vjere samo je pripremni korak. Kršćanska vjera u Boga konačno se, naime, temelji u neposrednoj objavi Boga u Isusu Kristu, kao Emanuela tj. Boga s nama i za nas. U Isusu Kristu na svijet je došao sami Bog, Logos — Riječ Božja. Ne kao da s njegovim dolaskom ima nastupiti svršetak svijeta, kako su to mnogi Židovi očekivali. Isus Krist ne donosi sa sobom svršetak, nego novi početak svijeta, koliko on — svojom smrću na križu iz najčistije ljubavi, svojim uskrsnućem i izljevom svog Duha — postavlja temelj za konačnu, najveću moguću i oslobađajuću nazočnost Božju među ljudima. On je sama Božja Riječ.

Svaka istinita i iskrena riječ ima objavljujuću i oslobađajuću unutarnju snagu. Riječ pjesnikâ, umjetnikâ i mislilaca posjeduje čudnovatu snagu da nas bez pritiska i upotrebe sile uvodi u svijet u kojem oni žive, iz kojeg nam oni govore i o kojem nam oni daju svjedočanstvo. Još više to vrijedi za Božju Riječ — Isusa Krista. Tko slijedi Isusa Krista, u onoj »oboedientia fidei«, u vjerskoj predanosti punoj povjerenja, taj biva uveden u svijet u kojem živi Krist, u svijet sagrađen na načelu niti čim ograničene niti ičim uvjetovane ljubavi prema bližnjemu, koja proizlazi iz primarne ljubavi prema Bogu. Bog tu biva dominantna zbiljnost u životu čovjeka, kako je on to bio za samog Isusa, za Petra, Pavla, Ivana, Bernarda, Franju Asiškog, Don Boska, Veliku i Malu Tereziju, i bezbroj drugih koji su živjeli po načelu »Bog moj i sve moje«. Tu se svakako radi više o konkretiziranoj spoznaji Boga negoli o nekom apstraktnom, pojmovnom znanju o Bogu. Kad i u običnom govoru kažemo o nekom mladiću da je sklopio poznanstvo s nekom djevojkom, ne mislimo pritom da je taj mladić uzео kao objekt svog istraživanja psihologiju te djevojke, nego pritom mislimo da je određena djevojka stupila u mladićev život tako snažno da je za njega postala centralnom zbiljnošću, čime se onda mijenja njegov odnos i prema svemu drugome u životu. — Spoznaja Boga u vjeri, naše sklapanje poznanstva s Bogom po vjeri, slično tome jest sudjelovanje u odnosu sjedinjenosti koja postoji između Isusa Krista i njegova nebeskog Oca (usp. 1 Iv. 1, 1-3). Kao i prvi učenici Kristovi, svaki kršćanin — po vjeri — biva primljen u zajednicu ljubavi i

života koja postoji između Krista i njegova Oca. Pascal to obuhvaća riječima: »Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakovljevi, ne — onaj filozofa i učenjaka... Bog Isusa Krista. Deum meum et Deum vestrum. Tvoj Bog neka bude moj Bog. Njega se nalazi samo na putovima koji se uče u evanđelju« (cit. prema *Umstrittener Glaube*, str. 52). Ono što je Bog bio za Abrahama, za Jakova, još više za Isusa Krista, to on treba da bude i za svakoga kršćanskog vjernika koji na objavljenosti Biblije želi temeljiti svoju vjeru.

Vjerovati u Boga — za kršćanina znači: dati se prožeti vjerskom predajom koja preko svetaca Novog Zavjeta vodi do Isusa Krista i vjerskih veličina Starog Zavjeta. U cjelovitom rasponu te predaje daje se naslutiti snaga koju u sebi nose evanđeoska obećanja o sudjelovanju u zajednici ljubavi i života koja postoji između Krista i njegova nebeskog Oca. Ono što u sebi sadrže evanđeoska obećanja nitko ne može ocijeniti isključivo na temelju vlastitog vjerskog iskustva, pogotovo ako je naša vjera ona »malovjernih« kojima Isus upućuje prijekor. Vjera crpe svoju sigurnost i vjerodostojnost iz čitave predaje koja preko vjerskih velikana povijesno ide do Isusa Krista. Ako smijem imati povjerenje u vjerodostojnost kršćanskog vjerovanja, onda ono ne počiva na filozofiji ni na mome osobnom vjerskom iskustvu, nego na povijesnoj vjerskoj predaji koja svoju kulminaciju točku dostiže u Kristu i vjerskim velikanima. Za Isusa, Petra, Pavla, Franju, Don Boska, Don Cottolenga i bezbroj drugih — Bog nije bio nikakav problem, barem ne u onom smislu kako ga postavlja suvremeni čovjek, kad pita da li je u pravu ateist ili vjernik. To ne znači da oni, usprkos tome što su doživljavali Božju nazočnost, nisu znali za Božju skrivenost. Dapače, svaki je od njih doživljavao Kristov vapaj »Oče moj, Oče moj, zašto si me zapustio?« Svijest o toj skrivenosti Boga za njih je, međutim, bila samo dijalektički momenat rasta vjere, put k još većoj Božjoj blizini, put k radosti i smirenju što nadilaze svaku razinu našeg pojmovanja. Razlika između nas običnih ljudi-vjernika i vjerskih velikana jest u tome što su oni, protivno svim oblicima ljudske proračunatosti, sasvim ozbiljno uzimali Kristov *Govor na Gori* i Kristove riječi »Tražite najprije kraljevstvo Božje i pravdu njegovu, i sve će vam se ostalo dati« (Mt. 6, 33). To da suvremeni svijet doživljava potresenost u vjeri ovisno je, između ostalog, i o činjenici da on pokazuje malo razumijevanja za veličinu svetaca. Ignoti nulla cupido! Kako će željeti slijediti svece kad ih ni ne poznaje!

Povijest vjere stvaraju velike vjerske ličnosti, i ne smijemo se čuditi ako se vrijednost i vjerodostojnost vjerovanja konačno svodi na njih. To je tako na svim područjima duhovne aktivnosti: u povijesti umjetnosti, povijesti književnosti, znanosti, filozofije. Veliki su ljudi rijetki, ali oni učine da se tu i tamo ponešto veliko dogodi, te da duhovni život čovječanstva uvijek zadržava određenu razinu ne gubeći snagu poput stroja u »praznome hodu«, tj. ne dopuštajući mehaniziranje i formaliziranje postignutih dometa aktivnosti duha.

Ovdje je umjesno upozoriti na zapažanja filozofa Bergsona o kršćanskim misticima — Franji Asiškom, Tereziji Velikoj, Ivanu od Križa, itd. U knjizi *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Bergson

ističe ovo: volja za rad, sposobnost adaptacije prilikama, čvrstoća spojena s gipkošću, duh jednostavnosti koji pobjeđuje svaku kompliciranost, i konačno »superiorno zdrav razum« jesu vlastitosti koje nalazimo u velikih kršćanskih mistika. Zar upravo oni ne bi mogli poslužiti da se po njima definira intelektualna snaga? — pita se Bergson. Možemo ovdje upozoriti i na još jedno zapažanje. »Sada je moguće ocijeniti to što je kršćanstvo donijelo našem modernom društvu, koliko je stida, obzirnosti i ljudskosti u njega unijelo; koliko čestitosti, dobronamjernosti i pravde ono u sebi sadrži. Ni filozofski razum, ni umjetnička i književna kultura, ni čast feudalna, vojnička i viteška... nisu sposobni da ga zamijene u toj službi... Kršćanstvo je veliki par krila neophodan da podigne čovjeka iznad samoga sebe...« To je zapažanje francuskog pozitivističkog filozofa H. Tainea, u knjizi *Les origines de la France contemporaine*.

3. Plodovi Božjeg Duha

Kršćansko nije namijenjeno samo za pojedine velike vjerske ličnosti, nego je ono određeno za sve ljude. Kao i umjetnost — koja je namijenjena svima, premda je stvaraju samo pojedinci. Ako vjerodostojnost kršćanstva treba da bude uočljiva čitavom čovječanstvu, plodovi se kršćanstva moraju vidjeti na jednom širem području. Te plodove sv. Pavao opisuje riječima: »Plod su Duha: ljubav, radost, mir, strpljivost, blagost, dobrota, vjernost, krotkost, uzdržljivost« (Gal. 5,22). Po plovovima što ih Duh Božji proizvede u kršćanima biva suvremenom čovjeku vidljiva otkupiteljska Božja nazočnost. Takvi plodovi trebali bi istisnuti svaki oblik diskriminacije među ljudima. Ljubav prema Bogu i briga za ljude kao braću ovdje se ne smiju rastaviti: »Tko ne ljubi svog brata, kojega vidi, taj ne može ljubiti niti Boga, kojega ne vidi« (1 Iv. 4, 20). Samo po praktičnoj i neproračunatoj bratskoj ljubavi svijet može upoznati da je kršćanstvo objaviteljsko djelo Božje ljubavi.

Ako kršćanstvo nije u stanju u svijet unijeti više iskrene humanosti, ono ne može biti priznato kao »radosna vijest« koja dolazi od Boga, naviještajući ne samo buduću i vječnu radost, nego ostvarujući je također ovdje i sada. Dapače, ako se ne bi pokazalo da vjera u Boga, u Isusa Krista, u sebi nosi pozitivnu snagu za izgrađivanje svijeta u kojem vladaju »istina i pravda«, sloboda i ljubav« (*Pacem in terris* Ivana XXIII); u duši suvremenog čovjeka stvorio bi se utisak da je ta vjera nekakav alibi i time opasna mistifikacija. Zbog toga je ovaj treći aspekt fundiranja vjere od osobito velike važnosti za suvremenog čovjeka. Zbog toga, kršćanstvo otuđeno svijetu, kršćanstvo koje ne bi imalo osjećaja za »radost i nadu, žalost i tjeskobu današnjeg čovjeka, naročito siromaha i potlačenih svake vrste« (*Gaudium et spes*, br. 1), kršćanstvo koje ne bi bilo u neprekidnom dijalogu s današnjim čovjekom o njegovim konkretnim i egzistencijalnim problemima, takvo bi kršćanstvo današnji čovjek doživio kao nešto negativno, i s obzirom na problem opravdanosti vjere — kao protusvjedočanstvo. »Kako, kako da ponovno dobijem vjeru?« — pitala je starca Zosimu, u romanu »Braća Karamazovi«, jedna učena žena. »Kako, kako je moguće o tome imati neki dokaz? Na koji način to provjeriti?« — Starac Zosima je odgovorio: »Ovdje nema ničega

što se može dokazati, međutim, ovdje je moguće uvjeriti se.« — »Kako?« — »S prakticiranjem aktivne ljubavi. Nastojte ljubiti svoje bližnje aktivno i neprekidno. Koliko više budete napredovali u ljubavi, toliko više bit ćete uvjereni o opstojanosti Božjoj i o besmrtnosti svoje duše. I, ako u ljubavi prema bližnjemu dođete do savršenog odricanja, tada ćete vjerovati bez ikakve sumnje, i nikakva sumnja neće više moći ući u vašu dušu. To je stvar prokušana, upravo je tako.« — Taj tekst vrlo dobro sažima naše obrazlaganje o plodovima Božjeg Duha u fundiranju vjere po kriterijima današnjeg čovjeka. Zato ga i donosimo na kraju ovog dijela prikaza o suvremenim prijepornim pitanjima vjere.

SKRIVENE RUKE

Emilija Kalajžić

Neke skrivene ruke
poput rijeke
iz koje je pio
dviije tisuće godina
čovjek s polja
i moj otac
i moja majka
one su i mene stvorile;
glade me kao šljunak,
gorim od tog dodira,
zgurila sam se uz haljine prljave od zemlje,
napuštena,
osakaćeno stablo,
smalaksala.

U Rijeci gledam prolaženje oblaka na mjesecu,
naše se tuge stapaju.
Ovu noć bih htjela u njoj umrijeti.