

Od temelja bitka do živoga Boga

Filozofijsko pitanje o Bogu

*Emerich CORETH**

Sažetak

Nakon svojeg najnovijeg djela »Bog u filozofijskom mišljenju« autor u ovom članku ukratko formuliira temeljna pitanja i odgovore u filozofiji zapadnoeuropske misli glede Božje opstojnosti. On ističe da zaborav Boga nikako nije vođen nekim usudom ili ustegnutošću bitka, nego jednostavno ljudskom neodgovornošću u zadaći istraživanja tajne svijeta i vlastite dubine. O Bogu se najviše može spoznati ako se Apsolutno u životu stavi apsolutno na prvo mjesto, to jest ako teoretsko znanje vodi dubljem iskustvu zbilje, a iskustvo pak posreduje nove teoretske uvide. Jedno uvjetuje drugo, te istodobno jedno bez drugog u čovjeku ne može biti ono što jest.

Već je i bila smjelost u osnovnim crtama prikazati temu »Bog u filozofskoj misli« u cjelokupnoj zapadnoj povijesti kako bi se ukazalo na njezine temeljne probleme.¹ A ovdje pak o tome ukratko izvijestiti više je nego smjelost. Stoga mogu tek pokušati zbijeno istaknuti neke problemsko-povijesne razvoje i uvide koji iz tog proizlaze.

Temeljni problem našeg vremena

Ali najprije pitanje: zašto? Na pozadini naše bogate povijesti sadašnjost je, barem što se tiče našeg zapadnog svijeta, »oskudno vrijeme« (*dürftige Zeit*), »posvećena noć« Božje daljine. U tome M. Heidegger ima pravo, ali ne i u ovome: da nad takvim stanjem vlada neka nadmoćna sudbina, da su navodno »Bog i bogovi

* Emerich Coreth, austrijski isusovac i filozof koji živi i još uvijek aktivno radi (rođen je 1919. g.) u Innsbrucku, u nas je poznat ne samo stručnim filozofskim krugovima nego i čitateljima *Obnovljenog života*. On je naime g. 1998. napisao za naš časopis članak pod naslovom *Smisao čovjekove slabosti* (usp. *Obnovljeni život* (4)1998., 391–402). Nedavno mu je izišlo najnovije djelo pod naslovom *Gott im philosophischen Denken* (Bog u filozofijskom mišljenju). Ovaj je članak zapravo sažetak tog djela koji je autor načinio za naše čitatelje na zamolbu glavnog urednika. Ovom se zgodom uistinu od srca ponovno zahvaljujemo P. Corethu čiji će članak, nadamo se, i pod našim podnebljem unijeti svjetlo u razumijevanje ove prevažne problematike.

1 CORETH, E., *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart, 2001.

nestali«. ² Temeljni problem našeg vremena prebaciti na usud bitka izbjegavanje je odgovornosti. Riječ je zapravo o čovjekovom zaboravu Boga. Odavno »se« živi i misli tako kao da Boga nema; o njemu se više ne govori niti se za njega pita.

Naprotiv, pitanje o Bogu oduvijek je jedno od prvih i najvažnijih ljudskih pitanja, pa stoga također i temeljno pitanje filozofijskog mišljenja, ukoliko se želi istraživati prvi temelj i posljednji smisao svijeta i našeg života. Da taj pratemelj ne može ležati u stvarima svijeta, nego ih mora nadilaziti, pa makar kao neshvatljiva sila i zbilja, o tome svjedoči čitava povijest mišljenja. Tek se novovjekom sekularizacijom, zajedno sa znanstvenim pozitivizmom, teoretskim ili praktičnim ateizmom, Bog protjeruje iz svijeta. U snažnom tehničkom napretku sadašnjeg vremena čovjek misli da može sam ovladati svijetom te da mu Bog nije više potreban. U tom »modernom« svijetu, tako se naime drži, Bog gubi svoje mjesto, vjera u Boga svoj smisao i funkciju — a sve gubi svoje uporište.

Upravo bi u takvom stanju stvari filozofsko mišljenje imalo povijesni zadatak. Ali pred njim filozofija sadašnjosti posve zakazuje. Ona zaboravlja ili većinom prešućuje pitanje o Bogu, »kao da« on više ne bi bio vrijedan pitanja.

Mi doživljavamo posljedice. Uza sva velika postignuća znanosti i tehnike — na dobro, ali i štetu ljudi — na svim područjima napreduje propadanje kulture i morala; dovoljno je pratiti što mediji nude kao »kulturu«. Taj slom kulture možda je tek znak da ne doživljavamo samo »kraj modernog vremena« nego i kraj dosadašnjeg jedinstva zapadnoeuropske kulture. Ona se, unatoč svim lomovima, održala od starog preko srednjeg vijeka i u novom vijeku dovela do prevlasti europskih sila svjetskih razmjera. Novi vijek je u tom smislu prošlost. On se sadašnjom »globalizacijom« dokida ili pretvara u jedno svjetsko Novo doba, koje još nema imena, ali se na prijelazu u treće tisućljeće već jasno najavilo: svjetska povijest tek počinje — kao povijest jednog čovječanstva u svijetu koji se ujedinjuje.

Bio bi to napredak kad jedinstvo ne bi bilo samo izvanjsko ujedinjavanje nego rastuće uvjerenje o jedinstvu u raznolikosti, kao i zajednički stav o prevladavanju nasilja i rata (sramote čovječanstva). Bio bi napredak kad naš eurozapadni svijet ne bi u novi svijet unosi samo svoje tehničko znanje i moć, nego isto tako djelotvorno i svoj duh i istinske ljudske i kršćanske vrijednosti svoje kulture.

Ali tome na putu stoji propadanje duha u samom prostoru nastanka moderne globalizacije. Ako Europa i dođe do tješnjeg jedinstva, kako se očekuje, čemu se možemo nadati ako je i ona sama zahvaćena pukim tehničkim i ekonomskim napretkom te praktičnom materijalizmom? Ako to jedinstvo ne nudi duhovnu orijentaciju nego globalno izvozi vlastitu prazninu? Nije li to povezano sa zaboravom Boga u našem vremenu? Zaborav Boga je temeljni problem sadašnjeg svijeta, ali ne kao neki nadmoćni usud nego kao izazov razumu i slobodi, ali također i odgovornosti filozofskog mišljenja.

Izgleda da neki znakovi vremena najavljuju promjenu. U toj sekularizaciji svijeta pojavljuju se mnoga, također i nova religiozna gibanja. Koliko god se ona mo-

2 Usp. Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt, 1950, 248. Također usp. CORETH, E., *Auf der Spur der entflohenen Götter*, u: *Beiträge zur christlichen Philosophie*, KANZIAN, Chr. (ur.), Innsbruck, 1999., 182–193; Isti, *Flucht und Ankunft der Götter*, isto 194–204.

gu procjenjivati pluralistički i različito, ipak svjedoče o čovjekovoj pračežnji za Bogom te za nalaženjem smisla života u vjeri u Boga. Religiozna vjera je doduše potisnuta, ali nikako nije izumrla, ona se pokazuje kao neiskorjenjiva te uvijek nanovo oživljuje jer je ukorijenjena u čovjekovom biću.

Tako se čini da se događa i promjena u filozofskom mišljenju, da se opet više misli na metafizička kao i na religijsko–filozofijska pitanja, na temeljno pitanje o Bogu i filozofsku spoznaju Boga, a time i na povijest mišljenja.

U filozofskoj, gotovo beskrajnoj literaturi, prema mojim spoznajama nema nijednog novijeg djela koje bi cjelovito iznijelo povijest pitanja o Bogu u ljudskom mišljenju. Poznato djelo Wilhelma Weischedela³ izišlo je prije trideset godina. Ono donosi bogatu zbirku materijala, ali je opterećeno predrasudama vremena (prouzrokovanim Heideggerom), a rezultatima je oskudno i upravo tako je i izražaj jednog »oskudnog vremena« kao što i sam podnaslov kaže: »u doba nihilizma«.

Stoga se činilo da se u duhovnom ozračju sadašnjosti treba, u prilog pitanja o Bogu, dozvati u pomoć svjedočanstvo povijesti filozofskog mišljenja. Ako se pri tom navedu temeljna obilježja povijesti problema, to se događa iz uvjerenja da povijest mišljenja ima što reći i sadašnjosti i budućnosti, naravno, ako misleći iz nje učimo.

Filozofija i religija

Filozofiji prethodi religija. Bog i božansko nije iznašašće filozofa. Od prastarih vremena su ljudi vjerovali u Boga i bogove, u molitvama i kultovima ih štovali puno prije nego je započelo filozofijsko pitanje i mišljenje. To već pokazuje ranogrčki prijelaz od *mythosa* k *logosu*, ali i povijest kršćanskog duha: religiozna vjera prethodi filozofskom mišljenju. Ako vjera hoće biti intelektualno odgovorna, ona je upućena na filozofsku refleksiju; ona ima kritičko–razlučujuću funkciju s obzirom na religijska učenja i kultske forme. Ali i obratno: nad svim filozofijskim iskazima o Bogu treba postaviti pitanje misle li i dostižu ono što religiozna vjera pod Bogom razumije i kao Boga časti.

To se pitanje postavlja već s onim o pratemelju ranogrčkog mišljenja, kao i o božanskom principu kod Platona i Aristotela, a posebice o svim panteističkim formama mišljenja jedinstva od neoplatonizma do Hegela i drugih. Govor o Bogu ili božanstvu potječe iz religije. Kad filozofija govori o Bogu, pitanje je misli li ona na zbilju koja se — u religijskom jeziku — može oslovljavati kao Bog. Utoliko iskustvo Boga u religioznoj vjeri čini kritičku normu za filozofijske pojmove i dokaze za Boga.

Taj se uvid u kršćanskom mišljenju izražava u tome što već Augustin drži da je dokaz za Boga potreban samo za »luđake« (*insipientes*, /usp. Ps 53, 3/) jer je izvornije znanje o Bogu razumskom mišljenju jasno, a osigurano je u vjeri. Mišljenje se ima mjeriti na vjeri. Tako i Anselmo u *Proslogionu* polazi od pojma Boga kojeg

3 WEISCHEDEL, W., *Der Gott der Philosophen*. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, 2 Bde, Darmstadt, 1971/72.

uzima iz vjere: »ono iznad čega se veće na može misliti«. ⁴ Isti se problem pokazuje u riječima kojima Toma Akvinski završava svaki od »pet putova«: »To svi nazivaju Bogom.« ⁵ Rezultat filozofskog dokazivanja mjeri se na religioznoj vjeri, a Toma ustanovljuje da se u njemu dolazi do one iste prazbilje koja se u jeziku vjere naziva Bog.

Jedinstvo pratemelja

Već pitanju ranih Jonjana o »iskonu svega« (*arché pántwn*) kao povod stoji uvid da sve što jest mora imati *jedan* zajednički temelj, tj. da mnoštvu prethodi jedinstvo. Kako god se taj temelj imenovao od Talesa do Heraklita i Parmenida, uvijek je mišljen kao ono prvo i najveće od kojega sve proizlazi i kojemu se sve vraća. To je tako visoko i neizrecivo, nad ljude i bogove uzvišeno, da ga se susteže nazivati bogom (*theós*) ili božanskim (*theios*). On je više nego samo jedan bog među bogovima, također više nego Zeus, otac bogova. Ali već Heraklit, a kasnije Platon kao i Aristotel, usuđuju se toga najvišeg — iz religioznoga jezika — nazvati »Bog« (*ho theós*).

Taj Bog, do kojega je došlo grčko mišljenje, mišljen je kao kozmički bog, kao počelo reda i ljepote svijeta u svemu nastajanju i promjeni stvari. On je bog svijeta i prirodnih zakona, ali on još nije čovjekov Bog, Bog njegova života i njegove sudbine. Čudoredna obveza je također prirodni zakon, a ne Božja zapovijed; čovjek za svoje djelovanje nije odgovoran Bogu.

Jedan temelj

Već je pitanje o pratemelju vođeno uvidom da svako nastajanje i nestajanje zahtijeva temelj. Taj je uvid preuzet od Platona i vodi Aristotelovoj postavci o gibanju. Kod Tome Akvinskoga postao je on principom kauzaliteta koji se u tradiciji koja slijedi primjenjuje u dokazima za opstojnost Božju.

Jednako tako je važna i dalekosežna spoznaja *jedinstva* i jedincatosti temelja svega. Mnoštvo pretpostavlja jedinstvo, ali jedinstvo koje ne dokida mnoštvo nego ga omogućuje. Filozofija svih vremena vođena je principom jedinstva. Za klasičnu metafiziku postoji samo jedno prvo i najviše: jedna ideja dobra kod Platona, jedan nepokrenuti pokretnik kod Aristotela, a posebno pra-jedno kod Plotina i u cjelokupnom neoplatonizmu. Kada filozofsko mišljenje teži za onim najvišim, tada uvijek samo za jednim koje prethodi svakom mnoštvu. Nema u povijesti mišljenja filozofskog ekvivalenta politeizmu religijskoga predočavanja. Bilo da se vjeruje u Boga ili ne, riječ je uvijek o jednom Bogu koji je sam pratemelj svega bitka i zbivanja — i drugačije ga se uopće i ne može misliti.

4 Id quo maius cogitari non potest: *Proslogion*, 2–4.

5 U jedva različitim formulacijama: »quod omnes dicunt — intelligunt, nominant — Deum«, (usp. *S. th.*, I, 2, 3).

Jedinstvo i mnoštvo

Već se rano postavlja pitanje o jednom i najvišem Bogu naspram *mnoštva* božanstava u religiji Grka i Rimljana. Jednim bogom filozofa nisu posve bili negirani mnogi bogovi, ali su ipak bili svedeni na nešto takvo kao božanske sile, dobre (ili zle) duhove koje se religiozno moglo častiti. Čak je Sokrat pred smrt podsjetio da se Asklepiosu prinese za žrtvu pijevac.⁶ Najviše božanstvo je bilo toliko udaljeno da, premda je bilo bog svjetskog poretka, nije bilo čovjekov Bog, tako da se radije imalo povjerenja u stare bogove.

U kasnoantičkom neoplatonizmu Proklo (u 5. st.) u svoj sistem preuzima staro nebo bogova. U emanaciji iz Pra-jednoga (*hén*), preko uma (*noūs*) prema duši (*psyché*) svoje mjesto imaju bogovi grčkorimske religije, ali ne prvo mjesto, nego neko na nižim stupnjevima emanacije. Kršćanski neoplatonist Dionizije Areopagit (oko 600.), da bi potisnuo poganske bogove, na njihovo mjesto postavlja dobro poredanih devet korova anđela; samo u tome, ne u biblijskoj vjeri, izvor je toga učenja.

To pokazuje da jedincatost Božja ne isključuje svako njoj podređeno mnoštvo viših bića. U pretkršćanskom politeizmu relativizirani su mnogi bogovi u više sile. Obratno, u biblijsko–kršćanskom monoteizmu dan je prostor mnoštvu anđela i svetaca pretpostavljajući da oni ne stupaju na mjesto jednoga Boga. U oba slučaja oni imaju posredničku ulogu između Boga i čovjeka. Čini se da religiozni osjećaj zahtijeva pouzdanje u mnogostruku pomoć i zagovor kod jednoga Boga.

Mnoštvo iz jedinstva

Ipak se pitanje o jedinstvu i mnoštvu još temeljitije vraća na drugi način. Može li se jedinstvom objasniti *mnoštvo u svijetu*? Nastojanje da se sve mnoštvo svede na jedinstvo praiskona, provlači se kroz čitavu povijest duha. Već je Ksenofan (oko 500. pr. Kr.) navodno naučavao: »Jedno je Bog« (Diels–Kranz A 30)⁷. Od njega potječe formula *hèn kai pān*, koja je bila putokaz svim panteizmima (sve do njemačkog idealizma). Zapravo tek Parmenidov jednobitak uvijek iznova djeluje na nauke o svejedinstvu koje dokidaju sve mnoštvo u apsolutnom jedinstvu. Takvim tendencijama je bliz neoplatonizam od Plotina (3. st.) do Prokla (5. st.) čiji stalan utjecaj djeluje u pravcu panteističkog mišljenja. Ono prodire u kršćanski prostor već preko Dionizija Areopagite (oko 600.) kojega je slijedio njegov komentator i propagator na latinskom Zapadu Ivan Skot Eriugena (u 9. st.). Njegovo djelo *Divisio naturae* već mu je za života bilo osumnjičeno za panteizam, ali je i dalje imalo utjecaja u mističkom misaonom pravcu Srednjeg vijeka, na primjer kod M. Eckharta (oko g. 1300.) do N. Kuzanskog (u 15. stoljeću). Specifično mjesto u kojemu neoplatonističko mišljenje nastavlja živjeti jest mistička filozofija i teologija koja teži za neposrednim gledanjem ili iskustvom Apsolutnog; njihov je cilj sjedi-

6 Platon, *Fedon*, 118.

7 Prema: Aristotel, *Met I*, 5(986b 24).

njenje ili stapanje duše s Bogom. Gotovo sve takvo mističko mišljenje — kako u kršćanskom tako i u židovskom i arapsko–islamskom prostoru — živi iz tradicije neoplatonizma s određenom, više ili manje jasnom, često teško razgraničljivom značajkom panteističkog svejedinstva. Njemu je u temelju religiozno nastojanje ne misliti Boga daleko od svijeta, nego unijeti nas i svijet u živo jedinstvo s Bogom: problem imanencije i transcencije. Istinska kršćanska mistika treba čuvati distancu konačnog prema beskonačnom i osobni odnos prema osobnom Bogu, kako to i svjedoči prava kršćanska mistika.

Ipak, neoplatonističko mišljenje ponovno djeluje u ranom novom vijeku: preko humanizma u panteizmu prirode G. Bruna (u 15. stoljeću) i u supstancijalističkom monizmu B. Spinoze (u 17. stoljeću) koji je imao duboki utjecaj na sve panteizme novoga vijeka. Koliko god sistemi njemačkog idealizma potjecali od Kanta, Spinoza stvarno ostaje mjerodavni partner u razgovoru.

Kant, daleko od takvog načina mišljenja, preuzima princip jedinstva na drugi način. Njegov transcendentalni povrat na uvjete spoznaje vođen je time da svako mnoštvo pretpostavlja jedinstvo. Najviši uvjet svih uvjeta nadilazi i dvojstvo subjektivnih i objektivnih uvjeta, ideje duše i svijeta, kao apsolutno jedinstvo: Bog kao »ideal čistog uma«. Premda ideje čistog uma (duša, svijet i Bog) doduše mogu biti mišljene, prema Kantu ne mogu biti spoznate kao zbiljske. Time on zadaje strukturu mišljenja koja će odrediti njemački idealizam: subjekt i objekt te najviše jedinstvo Apsolutnoga koje nadilazi i utemeljuje njihovu suprotnost. Njega, pak, ne samo postulirati nego — nadilazeći Kanta — u znanju dostići jest namjera idealista.

To započinje s Fichteovim subjektivnim idealizmom »apsolutnog ja« kojeg on sam uskoro prevladava spoznajom »apsolutnog bitka«. Ipak se on do kraja nije oslobodio »spinozističkog trokuta«: logički nužnog slijeda svijeta iz Boga (kao što zbroj kutova proizlazi iz biti trokuta). Nasuprot tomu Schelling, da bi prevladao suprotnost između subjekta i objekta, razvija sistem apsolutnog identiteta prije svake diferencije, dakle sistem panteističkog jedinstva. Također Schelling u svojoj borbi oko razumijevanja mnoštva konačnog ide uskoro dalje i teži prema kršćanskoj filozofiji u priznavanju slobodnog Božjeg stvaranja.

Nasuprot tomu Hegel postavlja na mjesto čistog jedinstva (ranog Schellinga) dijalektički identitet koji iz sebe izvodi drugo, drugotnost opet dokida i tako posredujući razvija vlastiti identitet. To je neoplatonski trokorak bitka–u–sebi, prozlaženja i vraćanja jednog. Kod Hegela, koji je već za života prepoznat kao »Proclus redivivus«, opet probija neoplatonsko mišljenje, povezano s utjecajem Spinoze, čija apsolutna supstancija, transponirana u ono idealističko, postaje apsolutnim subjektom koji se u drugom — u svijetu i u povijesti — ostvaruje kao u svojim konačnim momentima, da bi postao apsolutni duh: nastajući Bog.

Svi oblici panteizma (više ili manje izričito) zakazuju upravo u tome da se ne može »dokinuti« suprotnost relativnog i apsolutnog, konačnog i beskonačnog (također ni u hegelovskom smislu). Inače se Bog pokonačnjuje a konačno se pobožanstvenjuje; oboje iskrivljuje svoju bit. Bez obzira na to misli li se Boga istinski transcendentnog ili (panteistički) imanentnog svijetu, u svakom slučaju cijela povijest misli svjedoči o jednom Bogu kao apsolutnom pratemelju bitka, o apsolut-

nom jedinstvu koje kao uvjet prethodi svakom mnoštvu. Tako se i svaki ateizam okreće protiv jednog Boga (kršćanske vjere) i time svjedoči, makar i negacijom, da je riječ samo o jednom jedinom Bogu.

No, kod Hegela dolazi na vidjelo pravi problem: kako može iz jedinstva apsolutnog proizići mnoštvo u svijetu? U cjelokupnoj misli o jedinstvu Hegel je prvi i jedini koji ovaj problem zamjećuje. Iz čistog jedinstva ne slijedi nikakvo mnoštvo, iz apsolutnog identiteta ne može diferencija ni proizići niti se izvesti. Hegel želi riješiti problem (protiv ranog Schellinga) dijalektičkim mišljenjem: u identitetu apsolutnog već je sadržana diferencija drugoga i mora se iz njega razviti.⁸ Ipak, time problem nije riješen. Ono konačno biva »dokinuto« (*aufgehoben*) u jedinstvu apsolutnog. Ali ispravno je misliti da u jedinstvu iskona množina (*Mehrheit*) ili mnoštvo (*Vielheit*) već nekako mora biti sadržano ili prisutno. Samo je pod tom pretpostavkom moguće mnoštvo u konačnom svijetu. Odgovor na taj problem daje jedino, ne samo filozofski nego i teološki, kršćanski nauk o Trojstvu triju osoba u svojoj biti jednoga Boga. Filozofsko mišljenje ga ne može dosegnuti, ono može samo postulirati tajnovito mnoštvo u Bogu. Ali i teologiji objave Božje trojstvo ostaje *mysterium incomprehensibile*, doduše u vjeri spoznatljivo, ali u mišljenju nikad posve shvatljivo — skriveno u Božjoj tajni.

Božja tajna

To ukazuje na jedno daljnje pitanje koje se od početka postavljalo filozofskom mišljenju: spoznajemo li i kako jedan temelj bitka? To pitanje seže do Anaksimandra (6. st. pr. Kr.), koji je pratemelj nazvao »bezgranično« (*ápeiron*), a to je dubokoumna i dalekosežna nauka. Temelj iz kojega sve nastaje i u koji se sve vraća mora sve obuhvaćati, dakle on je bezgraničan. A budući da je svako određenje ujedno i ograničenje od drugog, on je neodređen. Svaki pojam mišljenja, svaka riječ jezika razgraničava jedno od drugoga. Stoga pratemelj mora biti neshvatljiv i neizreciv (*árreton*), čak ni pojmovno misliv. Time je suvišno svako daljnje pitanje o tome što je Anaksimandar time mislio, svakako ne samo jednu pratvar materijalne vrste, nego »drugo« koje se ne može imenovati.

Negativna teologija

Tu leži prvi povod onom što kao »negativna teologija« ulazi u povijesti duha. Ona je temeljna oznaka neoplatoničkog mišljenja, koje se time neprestano vraća na Platonovu izreku da je najveća ideja dobra »s onu stranu bića« (*epékeina tēs ousías*)⁹, i da se ne može zahvatiti jednim pojmom bića, ali očito nije s onu stranu bitka jer je svijet ideja »istinski bivstvujući« (*óntws wñ*) nasuprot praznom prividu osjetilnog svijeta. Neoplatonisti od Plotina do Prokla ističu da o Bogu možemo

8 Hegelova formula: »identitet identiteta i neidentiteta« za njega je prva iako također i najapstraktnija definicija samog apsolutnog: *Wissenschaft der Logik*, WW (Glockner) 4, 78.

9 *Politeia*, 6, 509b.

reći samo (negativno) što on nije, ali ne (pozitivno) što on jest. On probija i nadilazi sve ljudske pojmove kao »nad–bivstvujući« (*hyperoúsios*) i »nad–dobar« (*hyperagathós*), kao nad–spoznatljiv, čak kao nad–nespoznatljiv. To ulazi u cijelu kasniju povijest problema.

Utjecaj neoplatonizma, kako je rečeno, značajan je također i u kršćanskom prostoru. Njegova nauka o jednom Bogu pripravlja — protiv njegove nakane — put kršćanskoj vjeri. Također je Augustin na taj način došao do vjere. Neoplatonistička čežnja za sjedinjenjem s Bogom pobuđuje asketsko–mističko nastojanje. Ali njegova nauka o emanaciji vraća se u svim ranokršćanskim diskusijama o kristologiji i nauci o Trojstvu; na toj se pozadini ona jedino i može razumjeti. Nužni krug izlaženja iz Boga i povratka Bogu prisutan je u svim (više ili manje) panteističkim tendencijama uzdizanja svega u jedinstvo s Bogom: od Eriugene preko Bruna i Spinoze, do Schellinga i Hegela. Neoplatonizam ostaje duhovnopovijesna moć.

Prije svega i dalje je prisutan problem *negativne teologije* u kršćanskom mišljenju. Već su rani crkveni oci u govor o Bogu preuzimali neoplatonsko »nad« (*hypér*): »nadbivstvujeće« ili »nadbivstvo« (*hyperoúsios*) i tako dalje. Oni ga pak nisu razumjeli kao negativan izraz ne–znanja, nego kao izraz božanske tajne koji se beskonačno nadilazi. Augustin je upozorio na znakovitu razliku između *cognoscere* i *comprehendere*: mi možemo Boga spoznati, ali ga u njegovoj beskrajnoj biti nikada ne možemo potpuno shvatiti.

Ime »negativna teologija« potječe istom od Dionizija, dakle iz kršćanskog ozračja, i od početka je relativizirana time što negativna teologija zauzima srednji položaj između afirmativne i mističke ili simboličke teologije. Već se u tome pokazuje nastojanje oko smislenog govora o Bogu; inače nam Božja objava u Svetom pismu također ne bi ništa mogla kazati. Ali pozitivni iskazi moraju biti nadidjeni negacijom svih ljudskih predodžbi i shvaćeni samo simbolički. Dokida li se time stvarno negacija, može ostati upitno. Već Eriugena, uostalom vjerno se nadovezujući na Dionizija, pokušava dati pozitivno tumačenje. Ono što se kod Dionizija nazivalo kao treći korak »simboličke« teologije, sada postaje *theologia superlativa*. Ona želi nadmašiti sve što je uopće mislivo u najvišem smislu te time ukazuje na pojam Boga kojega Anselmo iz Canterburyja stavlja u temelje dokazu za opstojnost Božju. Tek to pravo pripravlja analogni iskaz o Bogu kod Tome Akvinskog koji preuzima trokorak Dionizija i Eriugene, ali ih označava kao *via affirmationis, negationis et eminentiae*¹⁰ — ne kao tri puta prema Bogu, nego kao tri strukturna elementa svakog smislenog govora o Bogu.

Analogna spoznaja Boga

Već je prije Tome Akvinskog IV. lateranski sabor (g. 1215.) formulirao na zaišta klasičan način sljedeće: »Između Stvoritelja i stvorenja ne može se spoznati

10 S. c. g., I, 30.

toliko sličnosti da se ne bi mogla spoznati još veća ne-sličnost.¹¹ Tu sličnost i još veću ne-sličnost Toma pokušava obuhvatiti u nauku o *analogiji bitka*, dakle i u nauku o analognom govoru o Bogu. On proizlazi, kako se pokazuje, iz kršćanskog nadvladavanja problema negativne teologije, ali kod Tome uz pomoć aristotelovskih pojmova. Već je Aristotel spoznao (horizontalnu) analogiju pojma bitka koji »se iskazuje na mnogostruke načine« (*pollachws légetai*), kao na primjer: riječ »zdrav« ne izriče se samo kada je riječ o organskom životu nego, u prenesenom smislu, kada se govori i o hrani, načinu života, izgledu itd. Tako ima i različitih načina bitak, koje je Aristotel pokušavao obuhvatiti u kategorijama i u nad-kategorijalnom pojmu bića. Taj uvid on još ne primjenjuje na (vertikalnu) analogiju iskaza o Bogu. To kod njega još nije postalo problem, također ni u nauci o Bogu (12. knjiga *Metafizike*); to postaje središnjim problemom tek u neoplatonizmu.

Nauk o aktu i potenciji u Aristotela još nije metafizika bitka. Da je svaki akt (*enérgeia*) zbiljnost bitka, a svaka potencija (*dýnamis*) mogućnost bitka, spoznaje tek Toma Akvinski. On je, iako pomoću aristotelovskih sredstava, postao istinski osnivač metafizike bitka. Stoga on može analogiju bitka prvotno primijeniti na transcendentne iskaze o Bogu, o »samom bitku« (*ipsum esse*), ali tako da svaka tvrdnja (*affirmatio*) o Bogu samo radikalnim isključenjem (*negatio* ili *remotio*) svih elemenata koji su uvjetovani kontingencijom i konačnošću može voditi sebenadilazećoj spoznaji beskonačne uzvišenosti (*supereminetia*) Božje.

Tomin je nauk o analogiji kasnije bio još dalje razlagan. Došlo je do protivnosti naučavanja domikanca T. Kajetana o »analogiji proporcije« (*analogia proportionalitatis*) i isusovca F. Suareza (oba u 16. stoljeću) o »analogiji atribucije« (*analogia attributionis*), koje se doduše ne isključuju nego nadopunjuju. Ontološki dublja, a također Tominoj namisli bliža jest atribucija, jer ona konačno upućuje na ovisnost bića o jednome »bitku samom«, dakle zajedničkom temelju bitka svih bića. Time je omogućeno analogno prenošenje pojmova (sadržaja bitka), ali ono uvijek stoji u odnosu na prvo, od kojega (po bitku i po spoznaji) prenošenje izlazi i o kojem ostaje ovisno.

Nauk o analogiji mora ostati temeljnim principom kršćanske filozofije. Njegovo značenje se pokazuje već u tome da se odatle mogu razumjeti i vrednovati sva naučavanja koja od njega odstupaju. Već se od Tome na ovamo razlikuje analogni pojam od univočnog (jednoznačnog) pojma i od ekvivočne (posve višeznačne) riječi kojoj ne odgovara nikakav pojam. Dakle, jedinstvo bez mnoštva ili mnoštvo bez jedinstva. Analogni pojam čini sredinu: jedinstvo u mnoštvu ili mnoštvo iz iskonskog jedinstva, koje se samo diferencira i razvija u različitosti.

Analogija pojma bitka može izgledati kao naknadna, umjetno logička konstrukcija. No, ustvari ona je prethodni uvjet mogućnosti svake univočne tvorbe pojma, također i znanstvene. Ona ograničava sadržaj daljnjim određenjima (diferencijama); što je oštrije ograničenje, time je i pojam jednoznačniji. Ali svaki sadržaj je sadržaj bitka, svako daljnje određenje je određenje bitka. Bitak ne može ničim biti određen što samo ne bi bilo biće. Pojam bića, dakle, ne može biti diferenciran ničim drugim što ne bi bilo biće, nego se ono može samo iz sebe diferen-

11 »Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda« (DS 432).

cirati, pri čemu mi spoznajemo mnogostrukost iz iskustva (*a posteriori*), ali se iz prethodnog razumijevanja bitka (*a priori*) shvaćaju svi sadržaji kao bivstvujući. Iz toga slijedi da analogni pojam svakom univočnom stvaranju pojma prethodi kao njegov uvjet i konstitutivno u ulazi u nj.

Uz takvo fundamentalno značenje analogije bitka zapanjujuće je i žalosno da se ona u novom vijeku skoro potpuno zaboravila. Descartes je još tu i tamo spominje, Kant je tumači kao posve izvanjski metaforički govor, Hegel je osuđuje kao maglovitu neodređenost pojma, dok se Heidegger u govoru o bitku i biću, o bitku i Bogu ili bogovima — bez poznavanja analogije — zapleće u kobna proturječja.¹²

Zrtvovanje analogije vodi tomu da svaka tendencija prema čisto univočnom ili prema ekvivočnom mišljenju minira analogno jedinstvo bitka i na različite načine iskrivljuje odnos čovjeka i svijeta prema Bogu, kao i posebnost spoznaje Boga. Iz *univočnog* mišljenja, ako ga se razumije univerzalno, slijedi potpuna uniformnost mišljenja jedinstva monističkog ili panteističkog oblika, u novom vijeku od Spinoze i Hegela: sve zapada u jedinstvo apsoluta. Parcijalni univocitet naprotiv, koji je vlastit znanstvenom pojmovlju, znači da su strogo definirani pojmovi primjenjivi samo na svoje ograničeno područje, te se u tome smislu ne mogu prenositi na drugo. To je isto značivo s univerzalno ekvivočnim mišljenjem kojemu se stvarnost rastače na radikalno različita područja. Tendencija prema ekvivočnom mišljenju može imati kontrarne, religijskofilozofijske ili prirodoznanstvene motive. S jedne strane »negativna teologija« želi beskrajnog Boga kao »sasvim drugoga« ljudskom poimanju toliko udaljiti da o njemu ne bude ništa izrecivo; tako je u neoplatonizmu i njegovim dalekosežnim posljedicama. Na drugoj se strani spoznaja ograničava na iskustvo, tako da ga ona ne može nadići; tako je u empirizmu i svim formama pozitivističkog mišljenja sve do materijalizma i imanentizma sekulariziranog svijeta.

Duhovnopovijesno to pokazuje fundamentalno značenje analogije bitka i naše spoznaje Boga. Ipak, u tome se ne smije prebrzo preskočiti kritički element negacije svega konačnoga i kontingentnoga. Teološke proturječnosti bi si uštedjele poneki problem da su ozbiljno uzele u obzir to da beskrajnog Boga nikad ne možemo potpuno shvatiti, nikad stvarno pojmiti. On ostaje neshvatljiva tajna koja sve konačno beskonačno nadilazi.

Bog vjere

Kršćanstvo je u povijest duha unijelo novost. Ono preuzima vjeru Izraela u jednog osobnog Boga koji slobodno djeluje, ispunja je i nadilazi objavom i spasenjskim događajem u Isusu Kristu. Ta vjera zasniva novo razumijevanje Boga kao i novi odnos prema njemu.

Kršćanska vjera u Boga odbacuje vjerovanje u bogove grčko-rimske religije, ali nalazi puno zajedničkoga s jednim Bogom filozofa, pa već rano ulazi u dijalog s ondašnjom filozofijom kako bi branila i izlagala vlastiti poklad vjere. U kršćan-

12 Usp. HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie*, GA Bd. 65, Frankfurt, 1989., 243 i dalje. Usporedi k tomu: CORETH, E., *Flucht und Ankunft der Götter*, u: *Beiträge zur christlichen Philosophie* (usp. bilj. 2), 194–204, posebno 201 i dalje.

sku je vjeru ušlo više filozofskih uvida nego u druge religije, kao što su židovstvo i islam. Prije svega se misli na uvide stoičkog i neoplatoničkog podrijetla, ali tako da se ostaje posve svjesno kod onog tipično kršćanskog. Stoljećima je na Zapadu dominirao kršćanski pročišćen platonizam, prije svega od Augustina naovamo, dok nije bio dokinut ili dopunjen, posebno od Tome Akvinskog naovamo. Tako se dokinulo dotadašnje jedinstvo filozofije i teologije njihovom metodičkom diobom. Ona je stvarno bilo opravdana i potrebna, ali posljedica toga je bila filozofija emancipirana od vjere koja se u novom vijeku mogla razviti u mnoštvo autonomnih znanosti, a od prosvjetiteljstva također i u autonomnu filozofiju: nenavezanu na vjeru, dijelom također i protiv vjere, u jednom sve sekulariziranijem svijetu bez Boga, pa i protiv Boga. Samim time je kršćanska misao jače, također i u našem vremenu, pozvana da se upusti u filozofske rasprave.

Iskustvo povijesti uči da kršćanska vjera potrebuje filozofsko mišljenje da se utemelji i potvrdi; da je teološko izlaganje vjere doista upućeno na filozofske uvide jer je i teologija mišljenje ljudskog uma premda nadilazi pojmove razuma. Filozofija može pripomoći ako se ne izgubi u pojedinostima, nego ako prije svega postavi temeljna čovjekova pitanja o smislu njegova bivstvovanja i transcendencije njegova duha. O mnogome što filozofija danas istražuje i uči — također i sa zahtjevom za znanstvenošću — postavlja se pitanje je li dostojno da nosi naslov »filo–sofija«. Želi li mišljenje, i to još tako precizno, istraživati samo površinu ili će prodirati do zadnjeg temelja smisla i bitka svijeta i ljudskog bitka? To je njegova zadaća, posebno u našem vremenu.

Ipak, treba promisliti: sve filozofsko znanje o Bogu, a također i teološka vjera u Boga, ostaju nesavršeni, ne samo jer Bog nadilazi naše pojmove a sva spoznaja je »djelomična« (1 Kor 13, 9 i dalje) nego i zato što teoretsko znanje i vjerovanje u životu mora postati praktično. Spoznaja ima u čitavom ljudskom seberazvoju (*Selbstvollzug*) bitno posredujuću funkciju prema slobodnom djelovanju i vladanju. Teoretsko treba postati praktično i praktično teoretsko: oboje čine jedinstvo. Kao što razumski uvid treba voditi život i slobodno djelovanje, tako i iz praktičnog životnog iskustva izrastaju i dozrijevaju dublji uvidi.

To na poseban način vrijedi za vjeru u Boga. Ona nije samo stvar čisto teoretskog znanja nego čitavog ljudskog iskustva života iz vjere. Što je zaista Bog i što on znači za mene i za smisao moga života — također i za svijet i povijest — može mi samo onda sinuti i postati uvjerljivo iskustvo ako se Apsolutno uistinu apsolutno stavi na prvo mjesto, to jest ako se u vlastitom životu Boga prizna, časti i iz njega živi. Tada može posredovanje mišljenja i vjere voditi u neposrednost osobnog odnosa s Bogom, života u Bogu, u sigurnost svemoćne ljubavi Oca koju nam je posvjedočio njegov Sin Isus Krist. Tek u tome, iako u neshvatljivoj Tajni Božjoj, možemo sluteći iskusiti tko je taj Bog na kojeg smo usmjereni i upućeni, u kojeg vjerujemo i u kojeg se smijemo pouzdati — puno više nego o njemu zna samo filozofijsko mišljenje.¹³

(S njemačkog preveo Nikola Stanković)

13 Stari prigovor »heleniziranja« kršćanstva i zahtjev za njegovim »deheleniziranjem« danas se drži prevladanim. Istina je da je dijalog s grčkom tradicijom — premda nikada bez problema — uvelike pridonio izobrazbi kršćanskih filozofa i teologa.

*FROM THE FOUNDATION OF BEING TO A LIVING GOD
A Philosophical Question Regarding God*

Emerich CORETH

Summary

*In this article the author, having completed his most recent work entitled *Gott im philosophischen Denken* briefly formulates basic questions and answers intrinsic to the philosophy of Western European thought as regards the existence of God. He stresses that a disregard for God is not due to, neither fate nor the withdrawal of being, rather, this is the result of a personal lack of responsibility in the course of one's endeavour to examine enigmas of the universe and one's inner depths. Knowledge of God can be acquired if the Absolute is given absolute priority in one's life, that is, if theoretical knowledge causes us to experience reality more profoundly and if, on the other hand, experience becomes intermediary in attaining new theoretical insight. These are interdependent; however, at the same time, in the case of the occurrence of one without the other, their essence may be lost.*