

Stjepan Kušar, *Skriveni Bog:
Pokušaji na razmeđu filozofije i teologije*
(Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada – Hrvatsko
katoličko sveučilište, 2024), 153 pp.*

Knjiga *Skriveni Bog: Pokušaji na razmeđu filozofije i teologije* objavljena je 2024. godine u sunakladništvu Hrvatske sveučilišne naklade i Hrvatskog katoličkog sveučilišta. Autor ovog filozofskog i teološkog djela je Stjepan Kušar, redoviti profesor u trajnom zvanju na Hrvatskom katoličkom sveučilištu. Knjiga je podržana recenzijama prof. dr. sc. Željka Tanjića i prof. dr. sc. Ozrena Žuneca te zaokružena uredništvom Anite Šikić.

Redci djela, koji se protežu na 153 stranice, ističu se tematizacijom odnosa Boga i čovjeka, poimanja tog odnosa te mogućnosti govora o njemu samom, kao i govoru njegovih aktera omeđenih njime samim. Uz uvod, podatke o tekstovima, kazalo imena i bilješku o autoru, središnji dio djela mapiran je u šest glavnih poglavlja, koja se zapravo mogu promatrati kao eseji, od kojih svaki ima vlastitu temu, ali opet stoji u harmonijskoj povezanosti s ostalima: 1. »Teodiceja: O suvislosti i nesuvislosti opravdanja Boga«, 2. »Riječ 'Bog'«, 3. »Kršćanski monoteizam«, 4. »Je li Bog sličan?: Lateransko pravilo govora o Bogu«, 5. »Analogija i *via negativa*«, 6. »Jedan tekst Martina Bubera«.

Prvo poglavlje naslovljeno »Teodiceja: O suvislosti i nesuvislosti opravdanja Boga« propitkuje teodicejski problem na filozofijskoj i teologijskoj razini. Kušar upućuje »<...> kako sama teodicejska problematika stoji na razmeđu filozofije i teologije te predstavlja svojevrsno granično područje« (p. 13). Ipak, ona je i pitanje svakodnevnog života pojedinca i društva koje se rađa upravo u konkretnim životnim trenucima kao što su patnja, nepravda ili pak posredni doživljaj nestalnosti kroz smrt bližnjega. Prirodno je da u tim trenucima čovjek propitkuje smisao tih događaja i njihovu nužnost s obzirom na Boga, apsolutno biće ili pak sveukupni kozmos. Kao najprikladniji pristup tematiziranja dionica u povijesti teodicejskog pitanja Kušar navodi slikovitu shemu četiri koncentrična kruga. Kako to biva kod koncentričnih krugova, svi

* Ovaj prikaz izrađen je u sklopu projekta *Wundt, Mercier i novija hrvatska filozofija* (WM-nhf) u Institutu za filozofiju, praćen od strane Ministarstva znanosti, obrazovanja i mladih Republike Hrvatske te financiran sredstvima iz Nacionalnog plana oporavka i otpornosti 2021.–2026. – NextGenerationEU.

imaju isto središte, a površina i opseg onih većih obuhvaćaju one manje, dok su manji izuzeti površine i opsega većih.

Čovjek je biće koje je prožeto patnjom – on je »doista *homo patiens*« (p. 17). Najveći, prvi krug obuhvaća naravno iskustvo zla kada o njemu ne reflektiramo iz strogo filozofijske, teologijske ili znanstvene perspektive. Čovjek u tom krugu, iako doživljava iskustva patnje, ne pita se o smislu zla i patnje, a kamoli o opravdanju Boga nasuprot tih životnih datosti.

Drugi krug odnosi se na grčko filozofijsko iskustvo i promišljanje svijeta. Naime, u smisljenoj i uređenoj stvarnosti, kozmosu, zlo je ono što je posjeduje lišenost u bitku te je kao takvo udaljeno je od apsolutnog bića ili Božanskog uma. Time dolazimo da spekulativnijeg razmatranja problematike zla, koje ga promatra kao neku graničnu pojavu koje zapravo ne bi trebalo biti.

Međutim, taj drugi krug nije bio dovoljan za formulaciju teodicejskog pitanja, već prema njemu upućuje treći krug, koji izrasta iz biblijske objave. Pitanje koje se otvara proizlazi iz shvaćanja Boga koji ni iz čega stvara svijet i ravna njime te se tako otvara pitanje odgovornosti Boga za zlo koje se događa njegovim stvorenjima. Kušar ističe Augustinovu poziciju koja odgovornost za zlo stavlja na leđa ljudske ili anđeoske slobode, tj. njihovu pokretu volje koji se odvraća od nepromjenjiva dobra (Bog i djelovanje prema njegovim načelima) prema promjenjivim dobrima (primjerice materijalni imetak), dajući im prednost potonjima.

Pitanje koje anticipira četvrti, specifično teodicejski krug zaoštrava se u vremenu nominalizma (14. i 15. stoljeće). Kušar se u razradi problema ograničuje na distinkciju engleskog filozofa Vilima Ockhama. On je pokazao da se Božja moć i djelovanje odražavaju u dvama vidicima. Naime, Bog uvijek djeluje u skladu s redom ili unutar njega. Međutim, Božje djelovanje također treba poimati kao uspostavljanje tog reda. Tako se dolazi do poimanja Božjeg djelovanja i moći kroz prizmu sintagme *de potentia absoluta* tj. kao apsolutnu moć koja može učiniti sve: spasiti prokletnike, ukinuti moralne i logičke zakone itd. Time se htjelo opravdati Božju svemoć i odijeliti je od upravljanja Božjeg uma. Ipak, istovremeno se ta ista moć želi podvrgnuti Božjem umu i ukazati na činjenicu »<...>da se Bog drži reda« (p. 29). Međutim, došlo se do puno većeg problema, koji je, kako Kušar napominje, »<...> dubok i dug korijen ateizma kao pobune čovjeka protiv takve, u konačnici ipak hirovito shvaćene, Božje svemoći« (p. 29). Naime, »<...> ako se sve događa prema Božjoj *potentia ordinata*, što je sa zlom i s Bogom sučelice njemu?« (p. 29).

Četvrti krug odnosi se na teodicejsko pitanje u strogom smislu. Ono je nastalo »<...> iz preklapanja drugog i trećeg kruga tj. grčkog filozofijskog pitanja o umnom redu svijeta, ali sada shvaćenoga kao moralni poredak jer

mu je začetnik sam svemogući i premudri Stvoritelj koji je ujedno i vrhovni zakonodavac svemu stvorenju, te biblijsko-kršćanskoga pitanja o svemogućem Bogu stvoritelju» (p. 30). Njemačkog filozofa i matematičara G. W. Leibniza smatra se ocem novovjekovnog teodicejskog pitanja. Kušar napominje da se prema njemu mudrost, pravednost i svemoć Božja propitkuju samo pod vidikom njihovih učinaka u svijetu.

Ipak, upućuje da se radi o pitanju koje na kraju ne daje konačan odgovor u teorijskim obliku. Međutim, to se pitanje ne smije bagatelizirati, već ga se ima postaviti na jednu višu, životniju, ali pritom i transcendentniju razinu. Kušar u pogledu toga ukazuje na problem zla i patnje u starozavjetnoj Knjizi o Jobu. Naime, Job u svojim tužaljka zapravo protestira protiv Boga i zahtjeva pravdu. Kušar upućuje da se zapravo radi o molitvi: »Protestirati i zahtijevati od Boga u tužaljci da on bude i da se kao Bog iskaže – to je zapravo najautentičniji način priznavanja Boga i najrječitiji izraz vjere u Boga« (p. 45). Molitvom čovjek ne prevladava svoju kontingentnost, već ju priznaje i izriče.

Poglavlje zaključuje mišlju da konačni odgovor na teodicejsko pitanje ne može dati teodiceja, već samo Bog sam. Naime, on se slobodno, po inkarnaciji božanskog Logosa, podvrgao činjenici ljudske patnje i trpljenja. Stoga se teodicejski problem, ako doista želi odgovoriti na pitanje zla i patnje u odnosu na Boga samog, ne može odmaknuti od činjenice inkarnacije i križa. Evandjelje o Isusu Kristu ne daje teorijske odgovore, već čovjeku prikazuje kako smisleno opstati unatoč patnji i trpljenju. Zbog toga Kušar ovaj zaključak potkrepljuje vrijednim dodatkom naslovljenim »Isusova teodiceja?«, u kojem se bavi pitanjem možemo li govoriti o tome da Isus iz Evandjelja ima neku »svoju« teodiceju, kojom opravdava Boga nasuprot zla u svijetu.

Iduće poglavlje nosi naslov »Riječ 'Bog'«. Svijest i misaono iskustvo čovječje spoznaje ukazuje nam da ona ima svoje granice, što je najočitije u misaonom dohvaćanju apsolutnog bića odnosno Boga. Kušar ukazuje na Tomino shvaćanje da »<...> ljudskome umu naime nije samo po sebi jasno da Bog postoji, jer mu spoznaja onoga što je Bog, *deitas Dei*, ostaje uskraćena« (p. 59). Doduše, čovjek je kadar misaono dohvatiti postojanje nekog apsolutnog bića poput nepokrenutog pokretača. Ipak, dok Prvi Uzrok i Bog ukazuju na isto, to »isto« u ta dva slučaja nije jednako – »<...> ono izgleda drugačije za mišljenje i drugačije za vjerovanje« (p. 59).

U nastavku, Kušar ukazuje na funkcionalističko poimanje Boga, koji u tom slučaju biva sveden na vršitelja neke funkcije poput one suca koji potiče ili prekorava ponašanje ljudi. Ipak, problem funkcionalizma nalazi se u činjenici da se funkcija veoma lako s Boga prenese na neki drugi društveni entitet poput napretka, humanizma ili pak, u Marxovom slučaju, besklasnog društva.

Zaključuje da ako ostanemo na razini tih potreba, odnosno čovječjoj razini, Bog nam i nije potreban, jer ga se lako može zamijeniti s jednim od primjerice spomenutih ideala. Ipak, razmatranje o funkcionalizmu potiče nas da si postavimo pitanje koji je uopće smisao riječi »Bog«, koje je njezino značenje i na koga se tada referiramo.

To nas dovodi na pitanje o referenciji i referentnom objektu odnosno na koga ili što se referira spomenuta riječ i koji su njegovi bitni atributi. To pitanje, napominje Kušar, može se sagledati na akademskoj i na egzistencijalnoj razini. Na akademskoj razini, posebice u okviru novije filozofije, može se reći da Bog zapravo biva predmetom na koji mislimo, o kojem govorimo i kojega promišljamo.

Ipak, riječ Bog nije striktno ograničena i vezana uz akademski sustav, već njezinoj uporabi i shvaćanju u tim okvirima prethodi ona koja se odvija i još se uvijek odvija na egzistencijalnoj razini vjernika odnosno u njihovom religioznom odnosu s Bogom. Štoviše, naziv Bog u filozofiju je ušao upravo iz područja religioznog odnosa. Taj odnos možda najbolje opisuje molitva kao »<...> izvršenje jednoga odnosa riječima ili bez riječi, svojevrsni susret« (p. 64). Kušar se u svrhu ocrtavanja ovog religioznog odnosa opet referira na Knjigu o Jobu. Naime, »<...> molitva izrečena (može biti upućena u šutnji, u misli i osjećaju) Bogu kao tužaljka i protest pred njim i u neku ruku protiv njega daje znati da ga molitelj uzima ozbiljno i dobroga i svemogućega« (p. 67). Ipak, vrijedi napomenuti da se u tom slučaju otvaraju teodicejska pitanja spomenuta u prošlom poglavlju.

Dva načina bezuvjetnosti u Bogu, svemoć i dobrota, otvaraju pitanje o njihovom suodnosu odnosno uvjetuju li ili poništavaju jedna drugu. Naime, ako želimo da pojam Boga ima nekog smisla, onda »<...> dobrotu valja misliti povezano, nerazdvojivo i nepomiješano« (p. 69). U tom je slučaju, Kušar napominje, rečenica »Bog postoji« sintetička rečenica, jer u pojmu Bog spaja predikate moći i dobrote. U religioznoj vjeri bezuvjetnost dobra i bezuvjetnost moći nisu ne konkuriraju jedna drugoj, već se međusobno uvjetuju. Ipak, u kontekstu kršćanske vjere Boga se predlaže misliti u udesu Isusa Krista. Dakle, »<...> kao takvoga koji je u stanju transcendirati svoju transcendenciju u imanenciju prirode i povijesti« (p. 71). U tom slučaju radi se o drugačijem shvaćanju svemoći, koja može biti shvaćena kao dobrota i ljubav koja je jača od smrti.

Kušar se dotiče još dva atributa koji su uzajamno povezani. Radi se o ljubavi i pravednosti – »<...> ljubav je unutrašnji moment pravednosti, a pravednost unutrašnji moment ljubavi« (p. 75). Bog ne iskazuje samo vrijednost svojih djela, već je ponajprije neizmjerni znak ljubavi i nade za čovjeka te je kao takav neizmerno povezan i sa svemoći. »Bog pokazuje da ga njegovo

stvorenje nešto košta, ono je njegov rizik, on ga prihvaća i u uvjetima njegove povijesti (ne mimo njih, kao neki *deus ex machina*) otkriva mu svoju dobrotu i daje mu da ima na njoj udjela. To ne ide bez svemoći« (p. 76). U tome svemu očituje se i Božja sloboda. Naime, činjenica da je kadar nadići svoju vlastitu transcenciju i prijeći u imanenciju drugog i različitog od sebe tj. svojeg stvorenja, može se samo zbog toga što je on slobodno hoće.

Poglavlje zaključuje mišlju da Bog kao Stvorenje zna što je stvor, ali ne posjeduje to iskustvo. Bogu to, naravno nije potrebno, ali je potrebno njegovom stvorenju. Stoga se on utjelovljuje u slobodi, ali pritom neizmerno poštuje ljudsku slobodu. Zbog toga, gledano iz kuta prije spomenutog funkcionalizma, možemo reći da Boga ne čini »<...> čovjek sebi korisnim, nego se on njemu slobodno (iz ljubavi) učinio korisnim i takvim se pokazao, iskazao u Isusu Kristu« (p. 83).

Naredno poglavlje »Kršćanski monoteizam« dotiče se monoteizma u kontekstu kršćanske religioznosti i teologije. Izraz »monoteizam« često se rabi da se povežu tri najveće svjetske religije: židovstvo, kršćanstvo i islam. Međutim, pojam se može rabiti na dva načina. Prvi je da se ocrtaju međusobne sličnosti odnosno zajedničke točke među njima. Drugi način bazira se na perspektivi međusobne denuncijacije, koja se javlja od Srednjeg vijeka, ali je prisutna i u današnjem vremenu. Naime, ta perspektiva upućuje da je svaka od tih religija navodno iz temelja iskvarila ono što se isprva trebalo čuvati, a to je vjera u jednoga Boga, što se posebno odnosi na kršćanstvo odnosno njegove religiozne »entitete« tj. osobe, posebice Sina i Oca.

I ovdje Kušar upućuje na mišljenje Tome Akvinskog, koji »<...> opisuje Božje jedinstvo kao istovjetnost bitka i esencije u Bogu« (p. 88). Također, napominje da trinitarna rasprava, koja se razvila u crkvenoj teologiji počiva na čežnji kako da se misli, ali i kaže da je Bog jedan, no uzimajući u obzir novozavjetno shvaćanje Boga kao ljubavi. Stoga se Kušar u nastavku bavi ocrtavanjem trinitarnog okvira odnosno na što se referiramo kada mislimo ili izričemo da je Bog: Otac i Sin i Duh Sveti.

Interpretirajući njegovo djelovanje kao Stvoritelja, oslovljavamo ga s »Otac«. Stvoreni svijet mjesto je stvorenja i njihova iskustva. Na tom mjestu događa se i sva »drama« povijesti spasenja. Ona »pokazuje da Bog stvara i djeluje iz ljubavi, a ne iz neke svoje potrebe.« (p. 95) To sve svoj vrhunac doživljava u pashalnom otajstvu Isusa Krista, koji je Sin Očev, odnosno onaj koji posreduje spas i otkupljenje. Stoga, imenovanje i referenciranje božanskog Trojstva može se shvatiti jedino kroz prizmu ekonomije spasenja ljudi.

U zaleđu takvog interpretiranja Boga moramo uvijek imati u vidu iskaz Prve Ivanove poslanice (1 Iv 4, 7–21). On ističe da je Bog ljubav, ali ga nitko

nikada nije vidio, no imamo dioništvo u njegovoj ljubavi upravo relacionalnošću. Drugim riječima, Bog zapodijeva dijalog sa svojim stvorenjem, a mi, ljubeći druge, ljubimo njega. Stoga je najveći dar Duha ljubav, kojom pojedinac nije navezan na sebe, već sebe može darovati drugima prema primjeru i uzoru Isusa Krista. Trojstvo, dakle, biva ispravno shvaćeno jedino iz očista religioznog čovjeka, vjernika tj. kao dio djelatne objave i ekonomije spasenja.

Četvrto poglavlje razlaže govor o sličnosti Boga i čovjeka, na što upućuje i njegov naslov »Je li Bog sličan?: Lateransko pravilo govora o Bogu«. Iskazi o sličnosti čovjeka i njegova božanstva prisutni su u diskursu čovječanstva još od drevnih vremena. I u Bibliji se ističe da je Bog stvorio čovjeka »na svoju sliku«. Ipak, Kušar navodi: »Čini se naime da za Bibliju vrijedi: čovjek je 'slika i prilika Božja', ali Bog nije 'slika i prilika čovjeka' – odnos utemeljenja je jednostran i neizokretiv: od Boga k čovjeku« (p. 108). Ipak, u starozavjetnoj Knjizi mudrosti ili pak novozavjetnoj Pavlovoj poslanici Rimljanima, nailazimo na afirmaciju mogućnosti spoznaje Boga polazeći od stvorene stvarnosti.

Poglavlje se posebice poziva na tzv. »lateransko pravilo« govora o Bogu, formulirano na Četvrtom lateranskom koncilu, kojeg je sazvaio papa Inocent III. U temeljnom dekretu o vjeri koji je nastao kao plod navedenog sabora istaknuta je bit kršćanskog monoteizma, a ona je Božje trojedinstvo, što je bilo usmjereno ponajprije protiv katarskog vjerovanja, koje je zaglibilo u dualizmu odnosno vjerovanju da postoje dobar bog i zao bog.

Koncilski tekst u kojem se nalazi lateransko pravilo promiče trinitarnu teologiju Petra Lombardskog, iako mu je Joakim iz Fiore uputio kritiku da je uveo preveliko razlikovanje Božje supstancije i božanskih osoba. To pridonosi shvaćanju da uz Oca, Sina i Duha Svetoga postoji još »četvrto«, a ono je božja bit odnosno esencija. Joakim je s druge strane koristio pojam *inesse* (biti u, postojati u), koji upućuje da svaka božanska osoba postoji u druge dvije tj. radi se »<...> o dinamizmu uzajamnih relacija triju božanskih osoba; taj dinamizam tvori supstanciju ili bit božanskog života« (p. 113). Pojam *inesse* bio je nejasan, pa su koncilski oci zaključili da se radi o triteizmu te nije prihvaćen.

Ovo je jedan od primjera ocrtavanja unutarbožanskog života, čija nam se terminologija može činiti udaljenom od konkretnog jezika Svetog Pisma. »Svetopisamski pogled 'Boga za nas' okrenut je pod izazovom krivovjernih učenja o Bogu u pogled 'Boga u sebi'« (p. 115). Ipak, Kušar ističe da to nije nešto slučajno, već je cijela trinitarna dogma i njezino produblјivanje nastalo i vođeno »egzistencijalnim interesom za čovjeka« (p. 115) te je uvijek bilo povezano sa Svetim pismom.

Lateransko pravilo naučava da se jedinstvo temeljeno na iskazu Ivanova Evanđelja »Ja sam slavu koju si dao meni predao njima, da budu jedno kao što

smo mi jedno« (Iv 17, 22) za vjernike uzima kao ujedinjenje ljubavi u milosti, a za božanske osobe kao njihovo jedinstvo istovjetnosti u naravi. Kušar ističe da je ovdje »<...> u cjelini gledano, trinitarno-teološki odnos stavljen u paralelni odnos sa soteriološkim pogledom <...>« (p. 115).

Sličnost, ali i vlastitost sažeta je u riječi »ljubav«. Ona je Bogu vlastito naravno počelo djelovanja, dok je kod čovjeka ona novo, darovano počelo djelovanja. Međutim, lateransko pravilo također donosi i posebnost koja se očituje u tome da je sličnost obuhvaćena i nošena još većom nesličnošću. Tu se otvara prostor za analognu uporabu riječ i pojmova te metode negativne teologije, iako to samo lateransko pravilo ne ističe.

Na kraju zaključuje da lateransko pravilo tematizira specifičan odnos Trojedinog Boga i čovjeka. »Trojedini je Bog spasenje čovjeka. Njegova je neusporedivost neizreciva pa valja reći da u tom smislu Bog naprosto nije nikome i ničemu sličan – ali upravo nam ta njegova nezireciva neusporedivost zabranjuje da o njemu šutimo« (p. 126).

Posljednje, peto poglavlje nosi naslov »Analogija i via negativa« te razlaže mogućnost i dosljednost analognog govora o Bogu, gdje se lako može upast u dvije krajnosti: antropomorfizam i agnosticizam. Prva predmnijeva da Boga izgleda (samo) kao savršen čovjek, a druga upućuje na krajnju nemogućnost barem donekle osvijetle Božja narav i djelovanje. Analognim govorom pokušava se pronaći sredina između ta dva govora. Međutim tu se, napominje Kušar, ne radi o kompromisu, već je »<...> analogija zapravo transcendentalna značajka naše misaone i govorne strukture« (p. 128).

Razlog tomu je analogija bića odnosno činjenica »<...> da je svim bićima zajednički bitak koji je u svakome od njih ostvaren na različit način« (p. 128). Drugim riječima, svemu što jest, pa i samom Bogu, bitak pripada na unutarnji način. Međutim, u pogledu bitka Boga kaže se da je on »biti bitak – *esse esse*«, dok za sva druga bića, pa tako i za čovjeka vrijedi »imati bitak – *habere esse*«.

Ipak, iako i za Boga i za čovjeka kažemo da *jest*, ostvarenja njihova bitka su drugačija: prvo je ograničeno, a drugo neograničeno. Međutim, povezuje ih analogija proporcije, koja upućuje da je pridijevanje uvijek srazmjerno biti nekog bića. Kušar napominje da je u govoru o Bogu riječ o tri puta, koji se uvijek trebaju uzimati zajedno: *via affirmationis*, *via negationis* i *via eminentiae*. *Via negationis* odnosno *via negativa* sržni je element analogije kao misaonog postupka.

Kušar stoga razmatra metodu *via negativa* kod Tome Akvinskog. Toma je izričito razlikovao mišljenje koje koja shvaća odnosno »hvata« predmet koji mu se daje od mišljenja koje »dodiruje« svoj predmet, što je Toma izravno primijenio na mišljenje koje se bavi Bogom. Naime, u »<...> dodirujućem

mišljenju sva se negativnost preobražava u sublimnu pozitivnost, koja se ne da izreći afirmativnim odnosno pozitivnim izrazima« (p. 136).

Poglavlje zaključuje mišlju da je s teologijskog gledišta analogija kao mogućnost govora o Bogu utemeljena »<...> u Božjem samoočitovanju ili autokomunikaciji kao Stvoritelja, Spasitelja i Dovršitelja (Posvetitelja)« (p. 141). Time ljudi dobivaju jednu raznu percepcije stvorene stvarnosti kao Božjeg znaka. Međutim, još važnije od toga, Bog je prisutan u svijetu i povijesti po utjelovljenju druge božanske osobe (Sina, Logosa). U onome što on čini za nas otkriva nam tajnu njegova božanskog života, a istovremeno i dalje ostaje kao otajstvo te smo mi toga svjesni. »Analogija jest dakle posredovanje koje vodi u dubinu Božje tajne; Bog i dalje ostaje tajnom, otajstvom, ali nam je po Sinu u Duhu otvoren kao dokraja nedokučiva tajna ljubavi« (p. 141). Kao dodatak poglavlju priložen je »Himan Bogu« Grgura Nazijanskog, kršćanskog sveca i crkvenog naučitelja koji je živio i djelovao u 4. stoljeću.

Kao dodatak glavnim poglavljima, knjiga na dvije posljednje stranice donosi prijevod jednog teksta Martina Bubera, u kojem Buber pripovijeda o razgovoru koji je vodio s gostom, jednim starijim filozofom. Na Buberovo stalno spominjanje Boga u razgovoru, starac je ukazao na činjenicu da je riječ Bog zapravo jedna od najzlorabljeniji i najuprljanijih riječi tijekom ljudske povijesti: »Sva nedužna krv koja je njoj za volju prolivena otela joj je njezin sjaj. Sva nepravda koju je ona morala pokrivati izbrisala je njezino obličje. Kad čujem da se ono Najviše imenuje 'Bogom', pokatkad mi to izgleda kao hula« (p. 145).

Buber u odgovoru ističe da moramo poštivati one koji bi tu riječ najradije zabranili, ali da ipak ne smijemo zapostaviti tu riječ. Naime, može se razumjeti nakana da se neko vrijeme šuti o posljednjim stvarima kako bi se otkupile krivo upotrebljavane riječi, no tako se one ipak ne daju spasiti. Buber napominje: »Mi ne možemo oprati riječ 'Bog' i ne možemo je iscijeliti; no mi je možemo, uprljanu i razderanu kakva već jest, podići sa zemlje i uspraviti je nad časom velike brige« (p. 146). Na kraju, s pravom se može zaključiti da je autor knjige zapravo na tragu Buberovog iskaza i želi dati zamah razmišljanju i govorenju o Bogu.

Sagledavanjem problematike Boga, njegova odnosa s svijetom te čovjekom, kao i čovjeka sa svijetom i Bogom, otvara se prostor rasprave koji spretno stoji na granici između filozofije i teologije te odbija dogmatski skok u jednu ili drugu stranu. Usklađeno ispreplitanje dviju disciplina u težnji razrješenja pitanja povezanih s istim objektom (Bogom i njegovim djelovanjem) upućuje da je knjiga ponajprije namijenjena teolozima i filozofima te studentima navedenih i njima srodnih disciplina.

Nadalje, autor ne iscrpljuje sva mogućih rješenja razmatranih problema, ali daje jedan okvir razmišljanja kojeg karakterizira otvorenost konkretnom i misaonom iskustvu te određenim vjerskim istinama do koje nas ta iskustva dovode. Stoga je knjiga prikladna i za osobno promišljanje o vlastitom stavu prema sebi kao stvorenju i stavu prema Bogu odnosno apsolutnom biću kao stvoritelju. Zaključno, radi se o knjizi koja ne dominira opsegom stranica, već bogatstvom sadržaja i otvorenošću pristupa te je kao takva neminovan doprinos fundusu hrvatske filozofsko-teološke misli.

Bernard Hostić

