

POSEBNOST KRŠĆANSKOG DOŽIVLJAVANJA BOGA *

1.

Aksiom svih aksioma za biblijskog čovjeka glasi: „Ja nisam Bog.” Tako su i Grci počinjali svoj „Gnóthi seautón — „Pripazi na sebe, ti nisi Bog” — ali njihovim se filozofima ta izreka neopazice obrnula u svoju suprotnost: „Misli na svoje pravo biće, na svoje porijeklo od Boga, na božansko u sebi!” Taj se aksiom kod biblijskog čovjeka, nasuprot ovoj preinaci, drži nepokolebljiv od početka do kraja. Prvi korak jezikom psalama glasi: „Na koljena, na lice svoje pred Jahvom: on nas je načinio!” (Ps 95,6); „On je Bog, on nas je načinio i mi smo njegovi” (Ps 100,3); Augustinovim jezikom: „Za sebe si nas stvorio Bože”; Ignacijevim jezikom: „Čovjek je stvoren da Boga hvali, da mu se klanja i da mu služi, i tako postigne svoje blaženstvo.” Tri verzije osnovne formule po svojem su smislu identične. Po snazi kojom su izrečene neposredno se razabire da se više nikakvim novim misaonim korakom ne mogu nadmašiti, pa ni onda kada je taj novi korak prema grčkim crkvenim Ocima nazvan „pobožanstvenjenje”, nazvan tako u ovisnosti o grčkim filozofima s kojima su Oci dijalogizirali, znajući da su u svakom slučaju dorasli njihovu najvišem idealu i da ga čak mogu preteći. Preteći ga mogu upravo snagom prvoga aksioma.

Polazna točka biblijskog iskustva o Bogu stvarno je, u potpunom smislu riječi, doživljaj što se zbiva pod utjecajem i dojmom biblijske riječi. Za nebiblijskog čovjeka moglo bi se osnovno iskustvo u najboljem slučaju izreći ovako: Ja nisam Apsolutnost, nisam Sve, nisam Jedno, Nerazlučeno, a to što o sebi znam, znam i o svim drugim bićima u svijetu. Nebiblijski čovjek, stječući to osnovno iskustvo može u isto vrijeme steći još i nadopunjujuće iskustvo o isto tako elementarnoj čežnji iz te ograničenosti i neapsolutnosti za Jednim, Nerazlučenim. Da, oba su iskustva kao prednja i stražnja strana jednog te istog. Upravo ta njihova nerazdvojna povezanost može nebiblijskog čovjeka dovesti na misao da se njegova neapsolutnost odnosi prema Apsolutnosti nekako kao dio prema cjelini, iskra prema vatri, te da se religiozni problem bitno sastoji od toga da osvijetli proces integracije i provede ga u djelo.

Zadržimo se još koji trenutak kod pretpostavki i posljedica takve zamisli! Pretpostavka je da u isto vrijeme postoji bezsuprotno “Jedno” i njemu ipak suprotstavljeno (iako sekundarno i privremeno suprotstavljeno) „drugo”, a to „drugo” obuhvaća mnoštvo bića, također i mene. Ta se činjenica čini protuslovna i bez sumnje neobjašnjiva u svojoj faktičnosti. Jer, ako je Jedno bez suprotnosti, kako mu može

* »Das spezifisch Christliche der Gotteserfahrung. Pneuma und Institution«, *Skizzen IV*, 26–37. Johannesverlag, Einsiedeln 1974.

nešto biti suprotstavljeno? Da bi se ta zagonetka riješila, postoje tri puta, od kojih jedan drugog prigodice nadopunjuju. Prvi put objašnjava odnos Jednoga prema ne—jednom (a to su bića svijeta) odnosom između bitka i „sjene”: tada je religiozni put u tome da se prozre „sjena” i spozna da „ja” nije ništa „drugo” već samo Jedno. Drugi put želi objasniti drugo—bitak kategorijom krivnje, ispadanjem iz sigurnosti u Jednom; tad ostaje pitanje, tko je tu krivnju počinio i zašto, te se prema odgovoru planira i put očišćenja od krivnje. Treći put tako će si zamisliti Jedno, da ono k a o t a k v o u sebi sadrži sav dokinut drugo—bitak, da bi se pojedinačno — a to sam „ja” — moglo jednostavno razumjeti kao sadržano i integrirano u Cjelini, i da se na odgovarajući način egzistencijalno treba ponašati. Svaki od tih triju putova ima svoju granicu, svoje protuslovlje, koje ga čini čor—sokakom i upućuje na jedan od drugih dvaju.

Ako se prva misao — da je ne—jedno „sjena” — dosljedno provodi, razbija se ne samo „ja” kao pojedinačno (to bi mističar tim putem usmjeren mogao i pregoriti), nego i svaka pojedinost u svijetu, pa se time za sve povijesne događaje tvrdi da su u najboljem slučaju besmisleni (ali ta se misao ne da do kraja domisliti), da su proces koji sam sebe dokida.

Druga misao — koja govori o krivnji — ne može, kako je već natuknuto, za to odrediti subjekta, osim ako odluta u gnostičke spekulacije o eonima, koje ništa ne objašnjavaju, jer od početka nije shvatljivo kako u nerazlučenom Jednom uopće može biti ograničen broj eona; to se postavlja još prije nego pitanje zašto jedan od tih eona može iz Punine ispasti i uzrokovati materijalni svijet. Ovdje se, dakle, unaprijed u Jednom već postavlja „drugo” koje se vlastitom slobodnom voljom Jednomu može suprotstaviti: pretpostavlja se ono što treba objasniti.

Isto tako nema rješenja kod trećeg puta, koji se odvija tako, kao da protuslovlje uopće ne postoji, kao da je pojedino u isto vrijeme u sebi pojedino i ujedno u Cjelini integrirano, dokinuto. Tu se sama po sebi dokida predodžba puta: ono što je po sebi „na putu” već je „na cilju”, ako se uzme kao integrirano u Jednome.

Dok tako problem, postavljen osnovnim iskustvom, treći put tjera u zaborav označujući ga nepostojećim, drugi put ide za tim da razmak između Jedinstva i mnoštva prikaže kao ono što ne bi smjelo biti, ali nam ostaje dužan odgovora — na isto tako goruća pitanja — kako nastade ono što ne bi smjelo biti, zašto ja moram svoje pojedinačno „Ja—biće” smatrati krivnjom i truditi se oko njegova dokinuća. Budući da ti problemi nisu rješivi, bačeni smo nazad, na prvi put, koji za sve pojedinačno u tegotnosti svojeg vremenskog postajanja i nestajanja tvrdi kako ne postoji, otvarajući tako religiozni put da se prozre ništavnost ove „sjene”, da se porekne svaki smisao u mnoštvu, u dijalogu, u međuljudskoj ljubavi, u povijesti kao cjelini.

Pripazimo još jednom na to da su svi ti putovi mogli nastati tek ondje gdje je istodobnost besuprotnog Jednog (Boga) i njemu ipak suprotstavljenog — budući s njim ne identičnog (ja, svijet) — smatrana protuslovljem. A da li je u tome stvarno protuslovlje? Ukoliko nije, kao što to biblijska religija tvrdi, tada nam ne bi trebalo upuštati se u protuslovlja triju putova kojima je pokušalo ići nebiblijsko religiozno doživljavanje.

U Starom zavjetu religioznom iskustvu – da bi se ono razjasnilo i došlo do svojeg pravog shvaćanja – suprotstavlja se riječ o Bogu kao o Svemogućemu i, u svojoj svemogućnosti, za sve slobodnomu. Nije potrebno istraživati put kojim se taj Bog iz partnerstva s drugim „bogovima” uzdigao do jedincatog Boga (čime su drugi „bogovi” bili degradirani da budu vazali, sile svijeta, anđeli): nije potrebno zato, što je u biti ta misao bila od početka prisutna. Taj slobodni–svemogući Bog preuzeo je ono mjesto koje su u izvanbiblijskom mišljenju imali i imaju „Apsolutno” i „Bitak”; stoga je, dakle, netočno reći da su Hebreji bili nesposobni za bila kakvo filozofsko mišljenje; oni su, štoviše, ono Apsolutno, koje je za „narode” vrijedilo kao slobodno *od* svijeta, sebi predstavljali kao slobodno *za* svijet, čime je prvo (tj. slobodno *od* svijeta) također rečeno, ali i više od toga. Da je Bog „Jedini” (ne „Jedno”) zna Hebrej od Pnz 6,8 (Š^{ca}ma). Nije također ni u kojem slučaju nužno da misao „stvaranja iz ništa” bude izričito izražena već od početka; to je relativno apstraktna predodžba koja se tek polako dobiva iz konkretne premise o Božjoj slobodi. Ta je predodžba bila najprije prisutna, i to u dvostrukom obliku, a sigurno se ostvarila mislju o izabranju Izraela: narod je sebe shvatio kao od Boga postavljen, željen i potvrđenu stvarnost, koja svoju vrijednost postojanja dobiva tom potvrđenom kretnjom Božjom prema narodu, te je to ustanovljenje shvatio tako radikalno da je sve, pa i svoje postojanje, smatrao primljenim od Boga. Tu misao proširiti od vlastitog izabranja na druge narode – i konačno na svijet u cjelini – zahtijevalo je odlučiv proces koji je ipak relativno glatko prošao i nikada nije bio ozbiljnije ugrožen drukčijim hipotezama. U mnogim psalmima Izrael može misaono spojiti oboje: da je Bog prije svega Bog izabranog naroda, kod kojega ima svoje prebivalište na zemlji, i da je u isto vrijeme gospodar svih naroda i tvorac čitave prirode: od nebeskih tijela, pa životinja na zemlji, sve dolje do levijatana u dubini.

Odlučujuće je ovdje da se toj misli o slobodnoj svemoći Božjoj – konkretno doživljenoj u njegovim „velikim djelima” za narod, u njegovom oslobođenju Izraela iz Egipta, u njegovim obećanjima, u njegovom uvijek iznova doživljavanom povijesnom djelovanju – pridružuje misao o određenom prostoru mogućeg djelovanja mimo svega postojećeg: ono „ništa”, ono „iz” čega Bog u svojoj moći svijet stvara, nije neka tajanstvena negativna apsolutnost koja bi bila kao neki ponor puke pasivne mogućnosti ili materija „iz koje” bi bio oblikovan svijet, kao što je sklonu prihvatiti izvanbiblijsko mišljenje budući da mu nedostaje pojam slobodne svemoći; taj „ništa”, dakako, nije ništa drugo doli neizmjerana širina mogućnosti koje se u Božjem Duhu mogu zasnovati; Bog ostaje jednako slobodan da ih ostvari ili ostavi da kao mogućnosti miruju.

Upravo predodžba Boga kao *Sve*–mogućega – koja jedina odgovara njegovu Božanstvu, a time i njegovoj „Sveobuhvatnosti” (usp. Sir 43,27) – dopuštala je Izraelu da postojanje ne–božanskog ne smatra nečim što protuslovi sveobuhvatnosti Božjoj – štoviše, da ga *ne mora* smatrati protuslovnim – ma kako god ta istodobnost sveobuhvatnosti Božje i stvarnog postojanja svijeta ostala misterij, za čiju se egzistenciju i objašnjenje odgovornost mora predati samo Bogu. Što je nebiblijski bilo prikazano kao protuslovlje (koje su pokušala riješiti ona tri puta), to ostaje biblijski otvorena tajna, jer oba kraja jedan drugog podnose: svemogući slobodni Bog – i od njega postavljeni i potvrđeni Izrael, *dakle*, svakako stvarno postojeći

Izrael. „Jer on je naš Bog, a mi narod njegove ovčarnice i stado u njegovoj ruci” (Ps 95,7).

Ipak suočenje (besuprotnog) Boga i njemu suprotstavljenog stvorenja ostaje u Starom zavjetu težak paradoks koji se u nereflektiranoj vjeri mogao prihvatiti, ali protiv kojeg se u ogorčenim i opasnim razmišljanjima moglo buniti.

Izrael (i u njemu čovjek uopće) definira se svojim čistim odnosom prema Bogu koji stvara i izabire: temeljna zapovjed dana Izraelu jest izraz tog apsolutnog odnosa kao blagonaklonosti, kao ljubavi. Nasuprot tome, čovjek se po prirodi žaca (besuprotnom) Jednom pripisati atribut ljubavi – usprkos Božjem blagonaklonom izabranju i njegovoj pravdi i vjernosti prema izabraniku, jer bi taj atribut ljubavi, čini se, Boga doveo u nuždan odnos prema „drugom”, prema izabranom stvorenju, doveo bi ga u neku ovisnost o stvorenju.

3.

Na koji će način Novi zavjet ukloniti taj ostatak tame? U nastavku Starog zavjeta poznaje on slobodno priklanjanje Božje svemoći, ali je povećava do ljubavi koja označava i izražava samu *bit* Božju. Priklanjanje Boga Oca u životu, smrti i uskrsnuću Isusa Krista nije samo prikaz njegove svemoći „prema van” već i otkrivanje njegove nutarnosti, srca. Tu se gotovo nameće opasna misao da Bog za svoju objavu potrebuje čovjeka i tako gubi svoju apsolutnost. Da bi se ta misao izbjegla, ima samo jedan izlaz: predanje – koje pokazuje bit Božju – prenijeti u Božji nutarnji život, u unutarbožansko predanje koje Božjoj biti pripisuje atribut „ljubavi” kao neizmjereno predanje sebe samoga sebi, što kao ljubav postaje realno tek onda, ako čin božanskog predanja u isto vrijeme onoga proizvodi, koji sebe u tom predanju prima i na nj kao primalac nužno uzvraća. Međusobnost predanja – kojom predanje konačno dobiva svoj smisao – u Bogu je apsolutno predanje u punom smislu: jedincati prizvod božanskog davanja i primanja: Duh ljubavi, kao srž Božja.

Ako tek s takvim pogledima možemo u mislima izbjeći zaključak da bi predanje Božje ljudima u Kristu bilo oznaka Božje biti (Božja bit u tom bi slučaju postala ovisna o ljudima da bi mogla biti ljubav), slijedi da se ti pogledi izvode upravo iz samog unutrašnjeg Božjeg predanja tako da to unutrašnje predanje postaje možda uvjet predanja Božjeg ljudima u Kristu. Prema završnim novozavjetnim knjigama Kristov se život prikazuje i kao slobodna Božja odluka i kao otkrivenje njegove biti: a to tako da je slobodno izabranje čovjeka u Kristu njegovo vječno izabranje, obuhvaćeno i prihvaćeno u vječnom radanju Sina od Oca. Da bi kontingentan događaj mogao snositi tu težinu – biti otkrivenje skrivene Božje biti – mora dobiti svoje mjesto unutar vječnog događanja, odakle tek postaje moguće takvo predanje Boga svijetu mimo svakog pridržaja.

Ako je stvorenje u Starom zavjetu prije svega bilo prikaz Božje slobodne moći, u Novom zavjetu ono – ne prestajući biti jasno svjedočanstvo te svemoći – postaje još i otkrivenje Božjeg samopredanja (a time postaje otkrivenje moći koja ne drži do sebe, jedne ne–moći) koje označava njegovu unutrašnju bit: onaj proces izmjene ljubavi koja mu osigurava svemoguću slobodu. Ako je tome tako, tad postaje razumljivo da Božje zauzimanje za grešan i izgubljen svijet (u tom zauzimanju Bog Otac za otkup grijega „predaje” svojega Sina) može poprimiti tako neograničene razmjere da On svojeg Sina vodi do ostavljenosti od Boga na križu, pa i do silaska u pakao. Ti razmjeri ne bi tada bili poradi spasenja neposredno pronađeni nego bi ležali već u

unutarbožanskim odnosima neizmjernog predanja. Ako se Bog Bogu neizmjerno predaje, onda već tako u sebi prelazi u potpuno Drugo: između Oca i Sina neizmjernost je Božja, a ta se neizmjernost nalazi još jednom u njihovu „stvoriteljskom” susretu, u Duhu Svetom, koji je sve prije negoli prosjek dvaju neizmjernih susreta; da, on je nova neizmjernost koja iz obje izlazi.

Sada se vidi kako se razrješuje trajni ostatak tame Starog zavjeta: paradoksalna suprotstavljenost stvorenja besuprotnom Bogu ustupa mjesto suprotstavljenosti stvorenja unutar vječne suprotstavljenosti između Oca i Sina, koja je vječna pretpostavka njihova susreta, ljubavi i jedinstva u Duhu Svetom. Ne može se reći da je time misterij stvaranja dokinut – misterij je, naime, u tome kako je moguće – ako je Bog „Sve” – da stvorenje ipak bude „nešto”, nešto što nije Bog – niti je taj misterij riješen, ali smije se reći da se oštrica paradoksa ublažuje time što Bog, da bi za nas bio ljubav, prije svega za sebe mora biti ljubav, pa svijet tako dobiva svoje mjesto u Sinu, kao što je velika teologija uvijek znala.

Ovim je još jednom produbljena starozavjetna teologija izabranja koja je Izraelu dala identitet i samospoznaju. Daleko je to od misli da bi čovjek svoj „ja” negirao ili morao utrnuti kao „sjenu” da bi stupio u dodir s bezgraničnim „Ja”; ta zna za sebe da je u svojoj različnosti željen, stvoren i priznat; i ta svijest ne tjera ga van iz Boga, jer on sada zna da je unutar same božanske razlike željen, stvoren i priznat. Samo u trojstvenoj razlici može Bog u sebi samome biti jedinstvo ljubavi, i čovjek u trojstvenu razliku uzet („ne više sluga, nego prijatelj”, „od Boga rođen”) može imati udjela u jedinstvu apsolutne ljubavi u koju dobiva pristup i međuljudska ljubav.

4.

Ovdje postaje jasna posebnost kršćanskog doživljavanja Boga. Ako je mjesto otkupljenog stvorenja u Sinu, ono se doživljava u prvom redu kao rođeno od Oca, zbog čega Isus učenicima više puta govori kako je nužno postati kao dijete: samo „malenima” pokazuje se tajna Oca, a „mudrima i razumnima”, koji ne žele ostati u Otkupiteljevu djelu rođenih iz Boga, njam je skrivena. Samo u tom trajnom iskustvu iskona može Sin u svakom trenutku primiti volju Oca i ispuniti je u odrasloj samostalnosti kojom ga Otac obdaruje i u koju ga „predaje”. U isti taj paradoks postavljen je i kršćanin.

Kršćanin to može ako od umrlog i uskrslog Sina primi Duha kojeg on udahnuje u Crkvu i u njezine udove. Taj je Duh i Duh Oca, koji Sinu (i kršćaninu) očinsku volju prenosi kao Duh Sina, u kojem je Sin (i s njime kršćanin) pripravan vršiti volju Očevu. Poslušan tome Duhu, doživljava kršćanin što je to živi Bog ljubavi u sebi i za svijet. U tom iskustvu dokida se razlika između doživljaja Boga kakav je u sebi i doživljaja Boga koji mi stječemo u svijetu izvršujući volju Božju, ponajprije ispunjavajući kršćansku ljubav prema bližnjemu. Oba su doživljaja – budući da je Isus Sin Božji i Sin Čovječji – samo dvije strane istoga doživljavanja Boga. Budući da Bog svoju bit ne objavljuje drukčije nego time što Sina za svijet predaje, nema kršćanski drugoga puta doživljavanja Boga „u sebi”, osim puta nasljedovanja Krista pod vodstvom Duha Kristova.

Ta ravnoteža između ljubavi od svijeta prema Bogu i ljubavi od Boga prema svijetu može se i mora kršćanskom doživljavanju Boga uvijek malo drukčije naglasiti, ali ni jedan smjer ne nadoknađuje drugi, niti ga za dugo može nadomjestiti. Bog u Duhu Svetom može kršćanina u razmatranju odnijeti „u dubine Božje”. Ali u tim dubinama nikada neće susresti Boga nezainteresiranoga za svijet, već uvijek iznova Oca koji je svojega Sina svijetu poklonio kako bi svijet primio Duha Božjega i time dobio udjela u božanskoj naravi. Tko stvarno u Duhu Božjem ispunjava svoje svjetovne zadaće — međuljudske i posve materijalne — ne može ispasti iz dioništva Božjega, bez obzira na to koliko pritom njegovo doživljavanje Boga bilo intenzivno ili skriveno.

Duh puše gdje hoće. On je potpuna bezgraničnost u Bogu. On nadilazi *prividnu* ograničenost „Ja—Ti” Oca i Sina u svojem trijumfalnom „Mi”. Tako je on poosobljena sloboda u Bogu. Kao što ga je Sin primio na zemlji kao Duha volje Očeve i prema njemu se ponašao, tako može kršćanin — u Sinu — toga istoga Duha Očeva u molitvi i raspoloživosti primiti i utjeloviti ga u svojem životu. Ali, budući da je Sin iz—dahnuo svojega Duha u Crkvu i u nju ga u—dahnuo, može i kršćanin također u Duhu Sinovu za Oca živjeti i djelovati, upravo sa Sinom zajedno Duha Ocu vraćati. Jer uskrsnulo Čovječstvo Kristovo i što od toga On nama daruje u Euharistiji, sudjeluje u vječnoj razmjeni između Oca i Sina u Duhu. Kao što je Duh osobna sloboda u Bogu, tako je on, zahvaljujući obostranoj ljubavi Oca i Sina određen, „normiran”, te — ako se taj Mi otvara svijetu — (to će Duh kao božanska „norma” i pred—pis* ići kao pokretač naprijed), — on „lebditi nad bezdanom” početka i „u punini vremena” osjenjuje krilo Djevice. Prije svega ono što ljubav Oca i Sina želi ustanoviti, on [Duh] je ne samo sloboda te ljubavi, nego i njezina institucija, oboje u potpunoj istosti. On je u zajedništvu instituirana sloboda, i u njoj slobodna institucija. Tako je on u stvaranju začetnik usmjerenosti reda k slobodi, i u ostvarenoj slobodi začetnik unutrašnjeg reda; a u Kristovoj Crkvi začetnik njezine strukture ili institucije, što je izraz i jamstvo sudjelovanja u slobodnom osobnome dijalogu između Oca i Sina.

Tako u kršćanskoj spoznaji Boga postoji analogija onome što je u nebiblijskoj religioznosti pokret od relativnog prema apsolutnom, ali, gledano kršćanski, taj pokret nije osnovni pojam religioznog držanja, nego samo jedna strana odnosa koja je uključena u neizmjernu životnu razmjenu Trojstva. A budući da čovjek nije božanska osoba, već samo stvorena, nema između njega i Boga izjednačavanja kao između dijela i cjeline, postoji samo klanjanje Onome koji nije „Jedan” već „Sve”, ali koji čovjeka svojom slobodnom ljubavlju susreće tako da je se on nikakvom tehnikom ne može dokopati da bi s njom bio jedno, nego mora bez računice dopustiti da ga Bog prihvati i milosno ga obdari vječnim životom.

S dopuštenjem pisca s njemačkog preveo *Marko Lončar*

* Vor—schrift = pro—pis, pred—pis.