

Rudolf Brajčić

TEOLOZIMA CRVENO SVJETLO ILI ISPIT SAVJESTI?

Sv. Kongregacija za nauk vjere izdala je 8. ožujka 1972. izjavu o vjeri u tajne Utjelovljenja i Presv. Trojstva, upozorivši na današnje zablude o tim tajnama. Izjavu je potpisao prefekt Kongregacije kard. Franjo Šeper uz prethodnu suglasnost Sv. Oca.

Koje su to zablude?

Vjeri u Sina Božjega koji je postao čovjekom protive se »mišljenja prema kojima nama ne bi bilo objavljeno ni poznato da Sin Božji od vijeka subzistira kao različita osoba od Sina i Duha Svetoga; isto se tako protive mišljenja prema kojima bi trebalo obezvrijediti pojam o jednoj osobi Isusa Krista, rođenoj od Oca prije svih vjekova u božanskoj naravi i u vremenu od Marije Djevice u ljudskoj naravi. Konačno, toj se vjeri protivi tvrdnja po kojoj Isusova čovječja narav ne bi postojala sjedinjena s vječnom osobom Sina Božjega nego u samoj sebi kao ljudska osoba pa bi se, prema tome, tajna Isusa Krista sastojala u tome što bi Bog, koji se objavljuje, u ljudskoj osobi Isusa Krista bio prisutan na najsavršeniji način.«¹

Vjeri u Presv. Trojstvo, posebno u Duha Svetoga, protivi se prije svega mišljenje »prema kojem bi nas objava ostavila u nesigurnosti glede vječnosti Trojstva, posebno glede vječne opstojnosti Duha Svetoga kao osobe u Bogu različite od Oca i Sina.«²

U članku *Sekularizacija kristologije*, koji smo objavili u 6. broju našega časopisa 1971. godine, susreli smo gotovo sve te zablude. Ovdje ih nećemo ponavljati, nego ćemo se u njihovu okviru obazreti na dva stava u suvremenoj teologiji koja lako dovode do zabluda u temeljnim kršćanskim misterijima. To je stav pristupanja Evanđelju i stav prema mogućnosti spoznaje Boga u sebi.

¹ L' *Osservatore Romano*, 8 Marzo 1972, n. 58, str. 1.

² L' *Osservatore Romano*, 8 Marzo 1972, n. 58, str. 1.

1. Stav pristupanja Evandelju

Neki teolozi misle da je u Evandelju najdragocjenije to što nam je u njemu objavljeno ono što Bog želi da bude za nas, a ne ono što je Bog u sebi.³ Radi toga bi teologija trebala da se prestane zanimati za ono što je Bog u sebi te se baviti onim što je Bog za nas.⁴

To je Bultmannov pristup Evandelju.⁵ I to po sebi ne bi moralo predstavljati zlo, jer što bi nam koristilo da znamo što je Bog u sebi kad ne bismo znali da se prema nama odnosi u ljubavi. Evandelje nije otkrivanje nepoznatih metafizičkih svjetova, nego otkrivanje Božjega darivanja. U tome smo sporazumni s Bultmannom i s ponavljanjem Bultmannovih misli današnjih teologa. Međutim, činjenica da su u Evandeljima sadržana djela Božje ljubavi, po kojima nam se Bog dariva (ta ljubiti znači darivati se), navodi nas na pitanje: kolika je dubina te Božje ljubavi? Koliko daleko ide to darivanje? Ta su pitanja tako bitna za čovjeka kojemu na vrata kuca ljubav, da mu je nemoguće mimoći ih.

Čovjek se psihološki ne može susresti s ljubavlju i s njom srasti, a da joj ne provjeri istinsku stvarnost i izmjeri dno. Logikom ljubavi tjeran je u dubine ljubavi. Stoga mi ne bježimo od Evandelja, ne izvrćemo njegovo »najdragocjenije« niti se sklanjamo u metafizičke sterilne oblake, kada, pošto smo se uvjerali na temelju Evandelja da nas Bog ljubi, stavljamo pitanje: da li nam se Bog dariva kao po čovjeku ili kao po svome Sinu? Da li je Krist običan čovjek ili Bogočovjek? Isto tako samo slijedimo egzistencijalni imperativ ljubavi, kada pri spoznaji da nam se Bog u Kristu dariva po svom jedinorođenom Sinu stavljamo pitanje puno ljubavne napetosti: što je Bog, koji nam se darovao, u svom biću i kolik je Bog u bogatstvu svoga osobnoga čara?

Čini se da nam je sv. Ivan htio odgovoriti baš na to pitanje, i to platonskim filozofskim instrumentarijem i metafizičkom formulom kada je napisao: *Bog je ljubav*.⁶ Tek u toj perspektivi neizmjerne ljubavi konkretna Božja ljubav iskazana u Evandelju dobiva svoje pravo značenje. Za Bultmanna ta pitanja nisu važna, jer on ne zna za život milosti, ni za rast milosti, ni za dubine Božjega života u čovjeku koji se vjerom i ljubavlju pomirio s Bogom. Njemu je glavno osloboditi čovjeka od osjećaja njegove grešnosti i tako mu omogućiti egzistencijalno ostvarivanje

³ Usp. MAURICE CORVEZ, O. P., *Préexistence de Jésus-Christ et Incarnation*, u: *Revue Thomiste*, IV (1971) 700—711.

⁴ *Entretien avec le Père Schoonenberg*, u *Sept problèmes capitaux de l'Église*, Paris, Fayard 1969, str. 136.

⁵ Bultmann rezonira ovako: Svaki čovjekov pokret prema samoostvarenju je pokret prema izgubljenosti, jer je izvođen vlastitim naporima jednog grešnika. Čovjek ne može samoga sebe osloboditi. Samo ga Božja ljubav može osloboditi od njega samoga i privesti životu u vjeri i ljubavi, i to ljubav koja se očituje *Božjim djelima*. Samo koji je stvarno već ljubljen može ljubiti. I to je smisao novozavjetnog Kristova događaja. On nas uvjerava da ovdje gdje čovjek ne može ništa učiniti, Bog djeluje za nj. *Kerygma und Mythos I*, str. 178 sl.

⁶ 1 Iv 4,8

potvrđivanjem onoga što već jest unutar svoje ljudske naravi.⁷ Božja ljubav očitovana u Evanđelju Bultmannu je uporište za čovjekovo oslobođenje u njegovoj čovječnosti, a ne val koji želi u nas prodrijeti i postati dijelom našega bića. Stoga njemu nije važno kakva je i kolika je ta ljubav. Glavno je da je ljubav koja nas prihvaća. Za nj su važna djela ljubavi, koja svjedoče ljubav, a ne ljubav sama. U tom spletu postaje nevažno da li je Krist i Bog ili samo čovjek. Demitologiziranje Evanđelja i svođenje »Sina Božjega s neba« na čovjeka Isusa Krista iz Nazareta, kojeg su nam otac i majka dobro poznati, slijedilo je samo od sebe. Time je Bultmann »posuvremenio« Evanđelje, očistivši ga od natruha mita i davši mu strogo »znanstvenu« povijesnu fizionomiju te ujedno današnjem čovjeku izložio pavlovsko-luterski nauk o opravdanju grešnika po vjeri.⁸ Ali je time i pokazao da je u biti njegove teološke metode interes ne za Boga nego za čovjeka, a za Boga utoliko ukoliko mu je potreban za rješnje čovjeka gledana u njegovoj humanosti.

Braun, protestantski dogmatičar, podvrgao je poslije na Bultmannovoj liniji Evanđelje još radikalnijoj egzistencijalnoj interpretaciji. U kolikoj mjeri ta interpretacija ide za tim da zadovolji egzistencijalne zahtjeve čovjeka i kako se sav njezin interes za Boga smiruje kad riješi čovjeka, vidi se po tome što je za Brauna postalo nevažno tko je Isus uopće bio i da li je uopće živio. I jednako mu je tako nevažno tko je i što je Bog u sebi⁹ pa je i Boga demitologizirao.¹⁰ Njemu je samo važno »kako smjeti živjeti unatoč krivnji«.

Na toj pozadini plan nekih teologa o dovođenju teologije na domenu Evanđelja, koje nam prema njima ne otkriva što je Bog u sebi nego što je Bog za nas, postaje jasniji. U tom se planu ne ide samo za tim da nam se otvore oči za Božji dar, što je inače pohvalno i hvale vrijedno, nego i za tim da nas se uvjeri kako ćemo taj Božji dar najbolje razumjeti ako zatvorimo oči za Božje lice i za pravu stvarnost Isusa Krista.¹¹ Njih ne zanima preegzistencija Riječi prije utjelovljenja, ukoliko je Riječ, druga

⁷ Prema Bultmannu teologija i filozofija poklapaju se i razilaze. U čemu se poklapaju? U tom što i jedna i druga idu za pravom »naravi« čovjeka. To znači da čovjek može i mora biti samo ono što već jest. Kršćanska vjera nije neka »misteriozna vrhunaravna kvaliteta«, nego »stav prave čovječnosti« (*die Haltung echter Menschlichkeit*) i kršćanska ljubav nije nikakva »vrhunaravna misteriozna prakтика«, nego »naravno držanje čovjeka« (*das natürliche Verhalten des Menschen*). Kada Novi Zavjet čovjekovu egzistenciju u vjeri i u ljubavi naziva »novim stvorom«, tada on ne misli na vrhunaravnu egzistenciju, nego na pravu čovjekovu egzistenciju opet dovedenu samoj sebi kakva je bila stvorena. »U Isusu se nije pojavila druga svjetlost nego ona koja je sjevnula pri stvaranju. Objava ne uči čovjeka da se drukčije shvati nego što se je on uvijek shvaćao pri objavi danoj stvaranjem i zakonom, da je, naime, Božji stvor.« *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, u Glauben und Verstehen* III, str. 29. Usp. ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott*, Piper 1966, str. 298.

⁸ H. ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott*, Piper 1966, str. 300.

⁹ Vidi HELMUT GOLLWITZER, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963, str. 73.

¹⁰ H. ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott*, Piper 1966, str. 367.

¹¹ *Entretien avec le Père Schoonenberg*, u *Sept problèmes capitaux de l'Église*, Fayard 1969, str. 153.

božanska osoba, uopće i postojala još neutjelovljena.¹² Zašto ih ne zanima? Jer ništa ne govori o našem spasenju.

Na to bi Barth rekao: Bog je Otac upravo po tom što je otac svoga Sina i samo kao takav jest i objavljuje se kao naš Otac po Sinu. To znači da Barth, dok misli kristološki, ujedno misli trinitarno. Nauk o Isusu Kristu nauk je o Trojstvu.¹³ Drugim riječima, samo zato jer postoji Sin, moguće je utjelovljenje Sina i naše spasenje pa nam nije svejedno da li Sin preegzistira prije utjelovljenja ili ne. Kad bi nam to bilo svejedno, pokazali bismo da držimo da je tajna Presv. Trojstva za nas samo *logicum mysterium*, a ne tajna našega spasenja.

Nemar nekih teologa za preegzistenciju Sina pogada i Gollwitzerov sud o Braunu: milost (spasenje) ne može biti postulat. Stoga teologija ne smije samo reći da Bog postoji nego također tko je Bog u sebi i za se i što je on prethodno našem spasenju u sebi samome.¹⁴ Naše spasenje ima svoje izvorište izvan čovjeka, u Bogu. Ne možemo zanemariti uočavanje Trojstva, Osoba, Božjih vlastitosti kao ishodišta našega spasenja ako želimo govoriti o našem stvarnom spasenju, onakvom kakvo ono jest. Ne možemo izreći posljednju riječ o cvijetu, ako ništa ne znamo reći o korijenu i o stabljici. Naš nemar za korijen i stabljiku konačno pogada sam cvijet, iako su nekoć korijen i stabljika bili bez njega.

K tome, naše spasenje nije samo naša povijest nego i Božja povijest koju je sv. Ivan opisao riječima: »Bog je tako ljubio svijet da je dao svoga jedinorodenoga Sina da ne pogine ni jedan koji u nj vjeruje, već da ima život vječni.«¹⁵ Te dvije povijesti ne teku jedna uz drugu nego jedna drugu proniču. Bog nas spasava ukoliko našu grešnu povijest prima na se, a mi se spašavamo ukoliko povijest Božjega milosrđa primamo u se. Povijest pak nije događaj, povijest je osoba, nije objekt nego subjekt koji se razgrađuje u povijesnom horizontu ostvarujući slobodnim činima kroz povijesne etape svoj uzrast. U početku je, naime, već sadržana cjelina subjekta koja će se tek poslije u potpunosti ostvariti, početak na neki način transcendirira samoga sebe. On tek na kraju dolazi samome sebi. Pod tim su vidom protologija svakog razumnog bića i eshatologija unutrašnje povezani. U njima skrivena ista tajna dolazi do sve veće vidljivosti. Ta sve veća vidljivost zapravo predstavlja sve dublje razotkrivanje početne tajne. Eshatologija je radi protologije.¹⁶ Tako valja gledati na naše spasenje kao povijest.

¹² O nepostojanju Riječi prije utjelovljenja Schoonenberg govori ovako: »Preegzistentan Sin ne postoji neovisno o utjelovljenju, kao što mi to sebi predstavljamo svojim teološkim umovanjem, tj. analogno prema našem osobnom bitku.« (»En preexistente Zoon zoals wij Hem in onze theologische speculaties voostellen, d. i. naar analogie van ons bewust en wrij person-zijn, bestaat er afgezien van de menswording niet.«) *Christus zonder-tweeëid?* Str. 291. Ako time Schoonenberg želi reći da bez utjelovljenja ne bismo znali za drugu božansku Osobu, kao što se Heidegger u sličnu svrhu izrazio da bez čovjeka nema planeta, tada Schoonenbergu ne možemo ništa prigovoriti. No čini se da je on mnogo radikalniji.

¹³ H. ZAFIRNT, *Die Sache mit Gott*, Piper 1966, str. 117.

¹⁴ H. GOLLWITZER, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963, str. 173.

¹⁵ Iv 3, 16.

¹⁶ ADOLF DARLAPP, *Die Heilsgeschichte*, u *Mysterium Salutis* 1, str. 23.

Isus Krist je eshatološki stadij povijesti spasenja. To znači da je u njemu prisutna i protologija našega spasenja. Utjelovljenje u sebi nosi ne samo eshatološko spasonosno nego i protološko spasonosno. Stoga naš interes za pretpovijest Isusa Krista i naša pažnja za sve elemente koji su prethodili utjelovljenju, taj eshatološki stadij spasenja neće nikada prestat. Za sv. Ivana pretpovijest Isusa Krista i njegov početak jest ovaj: »U početku bijaše Riječ i Riječ bijaše kod Boga — i Bog bijaše riječ . . . I Riječ je tijelom postala i nastanila se među nama.«¹⁷

Apostol je mislio da nam neće mnogo reći o jednom životu koji je nosio spasenje u posljednjoj fazi, ako nam ne kaže nešto i o preegzistenciji Riječi i o njezinim djelima prije utjelovljenja. Teolog se manjkavo izražuje kada kaže da osoba Riječi nema nikakva značenja za čovjekovo spasenje ukoliko postoji odijeljena od Krista (prije Krista). Treba dodati: da se nije utjelovala i ušla u našu povijest. Kada se utjelovala u našu povijest i primila je u se, čovjekova se povijest više ne može razumjeti bez interesa za tu preegzistentnu Riječ kao preegzistentnu jer je kao preegzistentna ušla u našu povijest. Kad bi bilo drukčije, bila bi drukčija i povijest spasenja, izgrađena na utjelovljenju. In fundo čovjekove povijesti iza Utjelovljenja nalazi se osoba Riječi, a to znači da se više ne može razumjeti što je čovjekova povijest i kako je kvalificirana bez izlaženja vječne Riječi od Oca. Stoga je Bultmannovo predrazumijevanje (*Vorverständnis*) potrebno za shvaćanje evanđeoskog teksta u kršćanskom srcu zapravo takvo da kršćanin prije čitanja Radosne vijesti o svome spasenju predrazumijeva rađanje Sina od Oca, što je vidljivo iz ovih evanđeoskih riječi: »Slavim te, Oče, Gospodaru neba i zemlje, što si ovo sakrio od mudrih i umnih, a objavio malenima . . . Nitko ne pozna Sina nego Otac, i nitko ne pozna Oca nego Sin i onaj kome Sin htjedne objaviti.«¹⁸ Augustinskim riječima izražena milost dana malenima glasi: »Za sebe si nas posvetio, Oče, i nemirno je srce naše dok se po Sinu ne smiri u tebi.« Znamo da prema Bultmannu Augustinova riječ o čovjekovu nemirnom srcu predstavlja »klasičan izraz« činjenice da čovjek pred Božjom objavom stoji već s uzletom Bogu. Mi želimo naglasiti da kršćanin pred Božjom objavom o svome spasenju stoji već s uzletom po Sinu k Ocu. (Ignacije Antiohijski!) Interes za preegzistenciju Sina teče usporedo s interesom za naše spasenje.

Zaista, čini se da moderna teologija nije pravo primijetila što znači njezina riječ da je u Evandelju objavljeno što Bog želi da bude za nas, a ne što je Bog u sebi. Ta se formula, koja bez sumnje ima dobre nakane, ne smije shvatiti u dijalektičkoj isključivosti nego u dijalektičkoj sintetičnosti. Objava Boga isključivo o tome što je Bog u sebi, bez ikakva obzira što je nama, jest apsurd. Nemogućnost objave da iskaže Boga što je isključivo u sebi bez ikakva odnosa prema nama temelji se na tome što je u Bogu biti u sebi i biti za nas jedno te isto. Filozofski je i teološki antropomorfi-

¹⁷ Iv 1, 1.14.

¹⁸ Mt 11, 25. 27.

zam zamišljati Boga dijeleći njegovu bit od njegova odnosa prema nama bilo kao mogućim, bilo kao stvorenim, bilo kao milosnim bićima. Bog nije jedno u sebi, a drugo za nas. Što je u sebi, ono je za nas i što je za nas, ono je u sebi pa i onda kad je to za nas po svojoj slobodnoj volji. Bog nije samo apsolutno biće, nego kao temelj i baza svega što može postojati ili postoji on je ujedno i relativno biće.^{18a}

Taj drugi vid prema van njemu je bitan i Bog se bez njega ne da ni zamisliti. Apsolutnom Bitku je bitno da bude nosač kontingentnog bića. Kako je u Bogu sve jedno i kako u njemu nema ne samo stvarne razlike nego ni umske koja bi se temeljila na savršenom temelju, Božja apsolutnost i Božja relativnost prema nama su jedna, ista stvarnost. Nemoguće je stoga *stvarno* isključivo govoriti o jednoj a da ne govorimo o drugoj, nemoguće je govoriti o Bogu u sebi, a da ne govorimo o Bogu za nas. Zbog istog razloga je nemoguće stvarno isključivo govoriti o Bogu za nas, a da se time ništa ne kaže o Bogu u sebi. Tako, na primjer, govor o izlaženju Riječi u Bogu ujedno je govor o mogućnosti utjelovljenja (*Selbstaussage-Selbstzusage*) i govor o utjelovljenju ujedno je govor o izlaženju Riječi u Bogu (*Selbstzusage-Selbstaussage*). Bog za se i Bog za nas predstavlja dijalektičko jedinstvo, i to i na ontičkom planu i na gnozeološkom, bilo metafizičkom, bilo objavnom, pa je neuputno govoriti o potrebi dovodenja teologije s njezine domene na evanđeosku domenu kao da je među njima moguća podvojenost.¹⁹

Konačno, dijeliti Boga *u sebi* od Boga *za nas* pa u ime te diobe provoditi nemar za Boga u sebi znači provoditi nemar *prema samome sebi*. Naš razum — a to smo mi na našim vrhuncima — jest sposobnost spoznavanja istine u svim njezinim oblicima i težnja sve znati. On je otvorenost prema svemu istinitom, prema svemu što jest, a Bog je u sebi nešto istinito i Bog u sebi *jest*. Kako možemo provesti nemar za nj kakav jest u sebi, a da ujedno ne potisnemo svoju vlastitu težnju za svom istinom?

2. Stav prema mogućnosti spoznaje Boga

No otkuda današnjoj teologiji nekih to da ono što je Bog u sebi smatraju irelevantnim za naše spasenje? Jedan teolog na primjer piše: »Izlaženja su istovjetna sa šiljanjima i vječno rađanje Riječi sadržano je u vremenitom rađanju Isusovu. Da li prvo postoji odijeljeno od drugoga?

^{18a} Ovdje riječ »relativan« upotrebljavamo u smislu u kojem se Bog može odnositi prema svijetu, tj. samo logičkim odnosom.

¹⁹ Stječe se dojam da neki autori, koji dopuštaju ontološko-metafizički govor o Bogu, taj govor drže različitim od govora o Bogu u objavi. Tako npr. MAGNUS LÖHNER, *Dogmatische Bemerkungen und Verhaltensweisen Gottes*, u *Myst. Sal.*, II, str. 291—314. Nama se čini da je bolje Božje vlastitosti kako se otkrivaju u povijesti spasenja u odnosu prema tim vlastitostima kako ih uočavamo metafizičkim putem shvatiti jednim od konkretnih oblika metafizičkih vlastitosti. Mudrost križa samo je jedan oblik metafizičke Božje mudrosti. Kada mudrost križa ne bi bila sadržana u metafizičkoj Božjoj mudrosti kao jedan od mogućih oblika Božje mudrosti, nikad Bog ne bi mogao umrijeti na križu. Svaka je Božja metafizička vlastitost mnogolika (*multiformis*).

Na to pitanje ja ne mogu odgovoriti ni s da ni s ne. Ukoliko bi Riječ bila odijeljena, to ja ne znam; ukoliko je Bog transcendentan, on je upravo toliko neizreciv, neprozivljiv po imenu, nepoznat, bez misaonog sadržaja za me.«²⁰ Iz toga je vidljivo da interes za preegzistentnu Riječ pada na barikadama tobožnje nemogućnosti misaonog proboja u Božju sferu.

Kao što moderna teologija nekih slijedi Bultmannovu metodiku pristupa Evanđelju, tako jednako slijedi temeljni pogled na teologiju u njezinoj ishodišnoj točki, koja je odlučna za njezinu metodiku, time što usvaja njegovu misao da nam je govor o Bogu zbog njegove transcencije nemoguć. Kad je tome tako, onda se u toj teologiji ne radi o »premještanju teologije na domenu Evanđelja«, nego o njezinu dokidanju, budući da dosadašnja teologija gradi, doduše na nesavršenoj, a ono ipak stvarnoj spoznatljivosti Božjega bitka, pa bi to moderna teologija trebala znanstvenom iskrenošću i reći, osim da u svijesti nekoga nije uvijek sve na okupu što želi nekom izjavom izraziti.

Međutim, ako je ikad pozivanje na Božju transcenciju u pravcu uvođenja agnosticizma u teologiju bilo deplasirano, to je danas, kad sveukupnost evolucije i povijesnost čovjeka kao njegova bitnost zauzima mjesto vizije svijeta. Nakon probijanja evolucije u sferu duha (u noosferu), sam čovjek se našao u središtu evolucije kao njezin nosilac kroz regione duha. U supoziciji evolucije pravi se evolucionist zauvijek rješava obmane da je evolucija stvar prošlosti. Budući da je građena na biti kontingentnog bića, kojemu je razvoj i uzrast prema Apsolutnom unutrašnje zdanje, evolucija se ne može zaustaviti ni na pragu biosfere, ni na pragu noosfere, ni na pragu točke Omega, ni na pragu Božje transcencije kao pred svojim svršetkom. Kada bi kontingentno biće stalo i smirilo se u svom dinamizmu, ono bi samog sebe bitno promijenivši poništilo, budući da mu na bit spada uzrast k Apsolutnom, što mu ne prestaje ni onda kad se nađe licem u lice s Apsolutnim u blaženom gledanju. I u blaženom gledanju Bog čovjeku ostaje neobuhvatan i neizreciv, otvarajući mu tako budućnost svojevrsne beskrajne evolucije i u vječnosti, u kojoj će čovječanstvo sve dublje ponirati u Božje dubine i sve dublje doživljavati svoje zajedništvo. Nije stoga meta evolucije točka Omega, nego sam misterij Apsolutnog, koji joj jedini garantira nezaustavnost.

Nezaustavnoj evoluciji je, dakle, meta Transcencija, i to kao neiscrpiv misterij apsolutnog Bitka, koji u evoluciji noosfere mora svjesnim intendiranjem biti u svijesti prisutan kako bi ta evolucija obilježena umnošću mogla teći naprijed prema svojoj meti, a po drugoj strani taj isti misterij apsolutnog Bitka ne smije biti mišlju obuhvaćen i iscrpljen kako se tijek te evolucije ne bi zaustavio i nastao kraj po biti razvojnog kontingentnog bića. Evolucija noosfere traži da apsolutni Bitak bude spoznat, jer u protivnom slučaju ne bi bila evolucija noosfere nego biosfere, i ujedno zahtijeva da apsolutni Bitak bude još neotkriven do dna, jer se u

²⁰ *Entretien avec le Père Schoonenberg, u Sept problèmes capitaux de l'Église, Fayard 1969, str. 153.*

protivnom slučaju poništava bit kontingentnog biti. Stoga apsolutni Bitak spoznajemo i ne spoznajemo. Spoznajemo ga kao metu svoga uzrasta i ne spoznajemo ga do dna njegove spoznatljivosti. Iz toga što ga ne spoznajemo do dna njegove spoznatljivosti ne možemo zaključiti da nikako ne znamo što je. Iz neiscrpivosti Transcendencije ne možemo zaključiti na agnosticizam, koji nam odnosi svaku riječ s ustiju o Bogu. Samo posvemašnja transcendencija Boga prekida svaki kontakt s Bogom. No kao što nema posvemašnje transcendencije u smjeru izlaženja iz Boga tako da Bog ne bi mogao stvarati, tako nema ni posvemašnje transcendencije u smjeru uzlaženja k Bogu tako da čovjek ne bi kao razumno biće mogao težiti k Bogu. U tom smislu Bog nam nije potpuno transcendentan. On nam je dohvaatan, iako ne iscrpno.

Narav te spoznajne dohvatljivosti neiscrpane Transcendencije najbolje uočavamo promatranjem njezine uloge u samoj evoluciji u noosferi. To nije spoznaja nečega što još nije do kraja shvaćeno, ali će se jednom shvatiti. Takva spoznaja temelji tehnički napredak, koji raste integriranjem uvijek novih dijelova. To nije nešto između spoznatog i još nepoznatog. Takav racionalitet temelji razvoj modernih znanosti. Razvoj noosfere može temeljiti samo *cjelokupna* istina, budući da se radi o pokretaču evolucije obilježene uzrastom duha koji u sebi nosi otvorenost prema samome Bitku. Za naš duhovni rast nije dovoljno znati nešto o Bogu, jer naše biće ne temelji nešto u Bogu, nego Bog u cjelokupnosti, pa ga samo Božja cjelovitost može i dalje razvijati. Uostalom, misterij apsolutnog Bitka je jednostavan i nedjeljiv pa istina o njemu može biti samo cjelokupna.

Kako je apsolutni Bitak *sav* bitak, spoznaja cjelokupnosti apsolutnog Bitka potrebna za razvoj i uzrast duha (evolucije u noosferi) u stvari je spoznaja apsolutnog Bitka *kao punine* bitka prema kojoj stvoreni duh stoji u zamahu, i to najprije zamahom svoje misli. Svaka njegova misao u svojoj je biti uzrast prema punini izražene stvarnosti, jer ako je bit duha uzrast, u prvom se redu uzrast mora naći u njegovoj misli. Stoga u stvorenu duhu nema misli, u kojoj punina apsolutnog Bitka nije dohvaćena, na svoj način uočena i potvrđena. Pa i činjenica evolucije prema apsolutnom Bitku (vitalnost stvora) kao nečeg bitnog kontingentnom biću govori za to da mi to biće ne spoznajemo bez njegova zamaha prema punini bitka. Na tu puninu bitka kao nešto bez granica mislimo uvijek kada apsolutni Bitak izričemo kojim svojim pojmom. To je i slučaj kad sferi apsolutnog pripisujemo očinstvo. Time tvrdimo da je u Bogu očinstvo u punini bez granica kao i bitak. Zato i ne možemo prihvatiti Božje očinstvo, koje bi se sastojalo u komuniciranju Božje naravi ljudskoj ograničenoj osobi u Kristu pa prema tome u korelaciji prema ograničenom sinovstvu.²¹ Uostalom, i Božje sinovstvo u nama zahtijeva bezgraničnu puninu očinstva u Bogu, ier je Božje sinovstvo u nama u razvoju i uzrastu pa ako nema uzrasta kontingentnog bića bez punine bitka, onda nema ni

²¹ PIET SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, preveo Heinrich A. Mertens, Benzinger Verlag 1969, str. 92.

uzrasta kontingentnog sinovstva bez punine očinstva. Agnosticizam, koji ne dopušta takvo razmatranje, neprijatelj je broj 1 evolucije u noosferi pa je čudno da se na nj pozivaju oni teolozi koji evoluciju, čak i bez ograda, zastupaju u teologiji.²²

* * *

Za deklaraciju Sv. Kongregacije za nauk vjere neki su komentatori rekli da ona teozima znači crveno svjetlo. Dobro. Jurili smo dosad bez tog crvenog svjetla pa kakvi su nam rezultati? Koga smo svojim teološkim razglobima oduševili, koga učvrstili, kome pružili nadu? Zašto pokoncilaska teologija nije uspjela ušćuvati koncilsko ozračje nade i kršćanskog optimizma? Kakvi su naši teološki tekstovi? Možda će ih budući vjekovi nazvati gnozom 20. stoljeća. Oni vrve operacijama Kolumbova jajeta i metodom presijecanja gordijskog čvora, što je nedopustivo na domeni teološke refleksije i pogotovo zabranjeno u času kad se posadašnjuje Radosna vijest. S tih razloga čini mi se da je deklaracija prigoda za ispit savjesti, a ne crveno svjetlo teozima.

²² KARL SCHMITZ-MOORMANN, *Die Erbsünde*, Walter-Verlag Olten 1969, str. 66—74.