

*Ivan Fuček*

## DEMITOLOGIZACIJA SLIKE O BOGU

U kršćanskoj obiteljskoj reviji *Kana*, od veljače 1972. uz članak *Istočni grijeh* na str. 26., otisnuta je vrlo impresivna slika Stjepana Večenaja »Adam i Eva«, koju je poznati umjetnik iz kruga naivaca izradio godine 1966. Pred nama Eva i Adam bježe iz raja. Prekrili su rukama lice, uhvaćeni očajem. Iza golemog kamenitog brda u pozadini se kao centralna figura vidi starac: glava, dugi brkovi, duga sijeda kosa, duga ispružena ruka s kažiprstom koji tjera to dvoje ljudi, s očima iz kojih izbija strogost, dok drugom rukom drži knjigu — golemu knjigu *Deset zapovijedi Božjih* i pokazuje je otvorenu prema nesretnom ljudskom paru. Bog je na toj slici zaista neugodan Bog u liku stroga starca — suca.

Prije nekoliko godina gledao sam u Zagrebu na izložbi francuske tapiserije u jednom salonu veličanstvenu sliku Boga — stvaraoca. Bio sam duboko postidjen naivnošću te slike: Bog-lončar, opasan lončarskom pregačom mijesi ilovaču da bi od nje sazdao čovjeka. Ispod lončara vide se prvi početni radovi: trup, jedno ili drugo udo . . . Bog kao da se muči da bi načinio čovjeka. Čitava kompozicija odaje više idiotski izgled negoli što dočarava biblijsku istinu o stvaranju čovjeka.

Takvih je i sličnih prikaza Boga u svim epohama kršćanstva bilo mnoštvo. Generacije su dobivale krivu predodžbu o Bogu. Na toj su predodžbi dalje gradile.<sup>1</sup> Međutim, danas je postala premoćna misao da je Bog drukčiji. Čovjek današnjice nekako spontano otklanja sve brojne kariature o Bogu.<sup>2</sup> Otklanja sliku Boga kao »velikog policajca« koji se samo

---

<sup>1</sup> Nasuprot tim slikama usp. biblijske predodžbe o Bogu: objava Mojsiju u gorućem grmu (Izl 3, 1—6); objava proroku Iliji u blagom lahoru (1 Kr 19,9). Usp. J. GUILLET, *Bog*, u *Rječnik biblijske teologije* (Zagreb, KS, 1969), 71—84.

<sup>2</sup> G. HASENHÜTTL, *Die Gott-ist-tot-Theologie*, u *Gott* (Hrsg. A. GRABNER-HAIDER), Mainz, Grünewald Verl., 1970, 169—179.

bavi zakonskim prekršajima svoje djece, kojemu nije stalo ni do čega nego kako će i opet zabilježiti novi materijal za sud o prekršajima. Otklanja »moćnog čarobnjaka« koji se poigrava zakonitošću svijeta. Otklanja sliku »zakrpe«, koju smo, kažu, uvijek nanovo potezali i protezali da bismo nekako objasnili svjetske fenomene, u povijesti naroda, znanosti i napretka, u povijesti Crkve. Otklanja sliku Boga »mučitelja«, koji bi djecu umrlu bez krštenja slao u pakao... Sve to nabraja mađarski teolog-publicist, koji živi u Švicarskoj, Ladislaus Boros, pa zaključuje: »Ako smo danas za bilo što zahvalni ateistima, zahvalni smo im i za to što nas sprečavaju da se 'kockamo' s našim pojmom 'Boga'. Ne smijemo se bojati promjene slike o čovjeku i svijetu. Što čovjek i svijet budu veći, to će nam 'rasti' slika o Bogu.«<sup>3</sup>

Pokušajmo, dakle, zaći u tu problematiku ne s nakanom da je riješimo, jer to nije moguće, nego da je uočimo, da je odvagnemo i osjetimo njenu težinu, da pokušamo skrenuti misao na neku mogućnost rješenja.

*Je li Bog »odsutan« ili je »umro«?*

U kršćanstvu je danas problem Boga postao izuzetno tjeskoban.<sup>4</sup> Kršćanin veoma dobro zna da mu je Bog sve: ne bilo kakva stvarnost među ostalim stvarnostima, nego Stvarnost sama; ne vrijednost među drugim vrijednostima, nego Vrijednost sama; ne neki cilj među drugim ciljevima, nego Cilj u koji utječu svi ostali kao rijeke u more, i kome su svi drugi ciljevi podvrgnuti tako da od njega primaju svoj smisao. Kršćanin zna: kad bi nekom neobjašnjivom pretpostavkom nestalo Boga, sve bi se survalo u puko ništavilo; svega bi nestalo, pa ako bi kojim apsurdom još ostalo postojeći, što je zaista kršćanskom umu neshvatljivo, to više ne bi bilo nešto sa smislom nego bi to bio totalan besmisao. Kršćanin živi od realnosti svih realnosti, da Bog jest, da je on Stvoritelj i Otac.<sup>5</sup>

Međutim, danas kršćanin zaista doživljava odsutnost Boga u svijetu. Živi usred svijeta u kojem je, čini se, Bog danomice sve više odsutan. To je svijet koji je Boga protjerao, koji ga ignorira, degradira, koji od njega apstrahira, a spominje ga u blasfemnim kletvama. To je svijet koji više ne doživljava potrebu Boga; sve svoje probleme i krize rješava sam pouz-

<sup>3</sup> L. BOROS, *Živjeti iz nade*, Zagreb, KS, 1970, 78—79.

<sup>4</sup> Usp. H. MÖHLEN, *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Ausgang einer neuen Gotteserfahrung*, Paderborn 1968; H. J. SCHULTZ (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich - Gott?* München 1969; G. HASENHÜTTL, *Der unbekante Gott*, Einsiedeln 1965; H. VORGRIMLER, *Theologische Bemerkungen zum Atheismus*, u *Mysterium salutis* III, 2, Einsiedeln 1969, 582—602; E. SCHILLEBEECKX, *Gott - Die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969; Razni autori u *Mysterium salutis* II, Einsiedeln 1967, 15—401.

<sup>5</sup> M. SECKLER, *Kommt der christliche Glaube ohne Gott aus?* u *Wer ist das eigentlich Gott?* (Hrsg. H. J. SCHULTZ), München 1969, 181—191.

davajući se u sebe i svoja dostignuća. Nije više potrebno pribjegavati Bogu. Čovjek ga je izgubio i više se ni ne pita da li je tim gubitkom išta izgubio.<sup>6</sup>

S druge je strane sigurno da Boga nije lako izbaciti iz svijeta ni iz ljudskog srca. On je tako vidno utkan u tkivo naše povijesti — a da ovaj čas još ništa ne kažemo o Bogu Stvoritelju i Uzdržavatelju svijeta — utkan svojom moći i ljubavi, da ga čovjek, ma kako se naprezao, nikad neće uspjeti potpuno ukloniti sa svijeta. I stvarno, kad čovjek već smatra da ga je uspio izbaciti (pomislimo samo na sredstva komunikacije u kojima se Bog više ne pojavljuje!) On se ponovno i slavno pokaže u istoj toj našoj ljudskoj povijesti. Ako vjernik pažljivo i objektivno samo promatra zbivanja koncilske i pokoncilske epohe u Katoličkoj Crkvi, a zadnjih je godina bilo i dramatičnih situacija, ne može a da ne vidi provalu milosti u ljudsku povijest. Bog je ponovno pokazao svoja znamenja, tolike je probudio i potaknuo na korjenitu obnovu, iznenadio je svijet nevjerujućih, pokazavši im nešto od Kristova i crkvenog misterija, i tako milijune obdrio velikom nadom spasenja. I danas ima svetaca, ljudi koji potpuno žive iz vjere, pa tako neodoljivo našem svijetu svjedoče prisutnost Nevidljivoga, unoseći u nj snagu duha božanskih dimenzija. Da! Kršćanin može i danas u tom tkivu povijesti jasno zamijetiti niti Božje prisutnosti. Ipak, to su trenuci bljeskova koji načas razgone oblake i obasjaju tamno obzorje pod kojim kršćanin danas inače trajno živi. U stvarnosti je tako, ukoliko vjernik danas u nekim trenucima i doživi Božju prisutnost u suvremenom sekulariziranom svijetu, trajno ipak živi u bolnoj tajni Božje šutnje i odsutnosti. A zadnjih godina su ta šutnja i ta odsutnost postale još teže, upravo zastrašujuće; kao da Bog »ostavi kuću svoju« (Mk 13, 34) i »ode u daleku zemlju« (Lk 19, 12).

Doživljavajući tu i takvu odsutnost Božju sa svijeta, mnogi govore o tome da je Bog »umro«, pa su se našli i takvi koji izgradiše »teologiju Božje smrti«. Za njih je »Božja smrt« povijesna činjenica, javna, na dohvat svima, koja se zbilila u ove naše sive dane (W. Hamilton). Ta je »Božja smrt« prisutna našem vremenu, našoj povijesti, našoj ljudskoj egzistenciji (T. J. J. Altizer). Ali to je, kažu, dobro. Ne radi se, vele, o nekoj katastrofi. Naprotiv, nestankom Boga nestade i svakog »vertikalizma«, koji je ljudsku osobu otuđivao od nje same da ne bude autentična. A sada, kad se čovjek više ne odnosi prema Bogu niti se više na taj način od sama sebe otuđuje (alijenira), ima šanse da bude potpuno »svoj na svome«, da se sam osjeti posvema odgovoran za svoje čine i svoju sudbinu na svijetu, pa na taj način da postigne vrhunac i puninu svoje ljudske zrelosti. Nestankom Boga nestaje, nadalje, svih »alibi« koje je čovjek iznašao da bi opravdao vlastiti egoizam; što znači: činjenica da čovjek »više nije za

<sup>6</sup> H. MYNAREK, *Existenzkrise Gottes?* Augsburg 1969.

Boga«, ne samo da mu jasno potvrđuje da je ovdje na zemlji »za druge«, nego mu u isto vrijeme iz ruke izbija sve »pseudoargumente« i »pseudoopravdanja« da ne bi bio za druge s isprikom da tobože mora biti za Boga.<sup>7</sup>

Na taj način »smrt Boga« u svijetu donosi čovjeku tu blagodat da je čovjek od sada »potpuno za sebe« i »potpuno za druge«. Daleko od toga, kažu dalje, da bi »smrt Boga« razorila čovjeka i ispraznila ga iz doživljaja ljubavi. Naprotiv, ona utemeljuje dostojanstvo i slobodu ljudske osobe i upravlja je potpuno prema drugima, tako da se ovima ništa ne oduzme ili ne uskrati što bi se inače dalo Bogu. Drugim riječima »smrt Boga« dopušta čovjeku da bude »kršćanin«; znači, da svoj život suobliči Kristovu životu, koji je po svojoj biti bio »oslobođen čovjek« (P. van Buren) ili »čovjek za druge« (D. Bonhoeffer).

»Bog je mrtav« — što to znači?

Zapanjuje nas da se takve ideje nađu i među kršćanima. Protestantski teolozi u tome predvode.<sup>8</sup> Govori se o »Božjoj smrti« kao o nečemu što je danas već samo po sebi razumljivo, što se može kršćanski prihvatiti i teološki opravdati. Važno je vidjeti kako je uopće moglo do toga doći. No bit će metodološki zgodnije ako prije toga iznesemo razna značenja te parole »Bog je mrtav«. Značenja jako variraju, prema tome što netko misli pod izrazom »Bog«.

U evropskoj literaturi, uz jednu napomenu kod B. Pascala (1623—1662), motiv »Božje smrti« po prvi put dolazi u romanu *Siebenkäs* (1796), koji je inače napisao jedan od najjačih i najutjecajnijih pripovjedača Goetheova doba Jean Paul F. Richter (1763—1825). Isti se motiv vraća mnogo kasnije i s vrlo različitim značenjem kod njemačkog protestantskog pjesnika Friedricha Hölderlina (1770—1843).

U filozofiji devetnaestog stoljeća tu temu nalazimo u Hegela,<sup>9</sup> u Karla Marxa, a prije svih u Friedricha Nietzschea. O Nietzscheovoj izreci »Gott ist tot« pisao je i suvremeni freiburški filozof egzistencijalist Martin

<sup>7</sup> E. JÜNGEL, *Vom Tod des lebendigen Gottes*, u *ZThK* 65 (1968), 93—116; V. GRMIČ, *Vera v Boga v času »božje smrti«*, u *Bogoslovni vestnik* 31 (1971), 3—16 s koreferatom I. PAJK, na ist. mj., 16—19; T. IVANČIĆ, *Ateističko kršćanstvo? — Teologija »mrtvog Boga«*, u *Bogoslovska smotra* 41 (1971), 363—376; N. BULAT, *Kršćanstvo bez Boga — iluzija ili stvarnost?* u *Crkva u svijetu* 1 (1972), 50—61; G. HASENHÜTTL, *Die neue Gott-ist-tot Theologie*, u *Bibel und Kirche* 25(1970), 37—41.

<sup>8</sup> Usp. I. MILIN, »Kršćanstvo bez Boga«, u *Pravoslavljje* br. 118 (od 1. marta 1972), str. 12 (refleksije uz predavanje A. KREŠIĆA pod istim naslovom, od 16. veljače o. g. na Kolarčevu narodnom univerzitetu u Beogradu u ciklusu *Novi rimokatolicizam i marksizam*). Odgovorio T. SAGI-BUNIĆ, *Žaljenje koje je dezinformacija, Začudujuć oblik iskrenosti dra Lazara Milina u »Pravoslavljju«*, u *Glas Koncila* br. 6(226) (od 19. ožujka 1972), str. 8. Odvratilo L. MILIN, *Radosna potvrda sa Zapada, Nema »Kršćanstva bez Boga«*, u *Pravoslavljje* br. 120 (od 1. aprila 1972), str. 11.

<sup>9</sup> E. de GUERENU, *Das Gottesbild des jungen Hegel, Eine Studie zu »Der Geist des Christentums und sein Schicksal«*, Freiburg 1969.

Heidegger. I ta je Nietzscheova riječ »Bog je mrtav« u naše doba dobila novo značenje. Ona se mnogostruko razumijeva kao izraz našega vremena u svom odnosu prema Bogu.

U protestantskoj teološkoj literaturi Amerike motiv »Božje smrti« po prvi put donosi Gabriel Vahanian, koji se prije desetak godina oborio na Crkve da zamračuju stvarnost živoga Boga i tako se hrane iluzijom kao da bismo u »kršćanstvu« imali još nešto raditi sa živim Bogom. Taj teolog se ne centrirna na ideju »Božje smrti«, nego na nesposobnost čovjeka našega vremena da još vjeruje u Boga.<sup>10</sup> Godine 1961. izlazi knjiga Williama Hamiltona *The new essence of christianity*. Drugo izdanje te knjige s predgovorom A. T. Robinsona izašlo je godine 1966. U drugom poglavlju te knjige govor je o smrti Boga i o mogućnosti (kršćanske) vjere u epohi Božje smrti. U isto vrijeme u Americi nastupa Thomas J. J. Altizer s knjigom *The Gospel of Christian Atheism* (1966). On s Hamiltonom nema nikakvih zajedničkih točaka osim u motivu Božje smrti. Hamilton zahvaća stvari fragmentarno, a Altizer se trudi da poda čitavu stvarnost u toj viziji. Dok je Hamilton jasan, ovaj je mutan s puno elemenata iz Nietzschea, Hegela, Williama Blakea. Tu se rađa i pojam »radikalne teologije«, kamo spada i spisateljica Dorothee Sölle s knjigom *Stellvertretung* (1965), koja nosi podnaslov *Ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes'*. Za našu svrhu nije potrebno da dalje ulazimo u osporavanja tih spisa, u kontroverzije koje su se razvile među samim »teolozima« tog smjera; u to koliko je danas već zastarjela ta »radikalna teologija«, koja je uspjela okupiti oko sebe ljude bez Boga. Njima nije stalo hoće li se Bog ikad »vratiti«. Ne radi se samo o tome da Boga u suvremenom svijetu nema, nego da smo ga radikalno izgubili. Dok jedni zbog toga trpe, drugima je svejedno, ali iskustvo o tome među nama postoji. Ono što smo izgubili nisu idoli, niti je samo Bog teizma, nego to je Bog kršćanske tradicije. Uza sve to ta skupina pisaca, unatoč protivljenjima sa svih strana, i dalje zadržava izraz »smrt Boga«, i jednako se uporno želi nazivati »kršćanskom skupinom«. Tako »radikalna teologija« prekida s cjelokupnim »kršćanstvom« (W. Hamilton). Nisu mrtvi samo idoli, i nije mrtav samo Bog teizma, nego je mrtav Bog kršćanske tradicije. Uz spomenute, isto naučavaju: Tillich, Bultmann, Bonhoeffer, van Buren i mnogi drugi protestantski teolozi.<sup>11</sup>

Tražeci pravo značenje izraza »Bog je mrtav«, prije nego ga donekle odredimo, koliko je to moguće, moramo napomenuti da značenja nije kod pojedinih pisaca tako lako razlučiti ni jasno precizirati. Ona se često isprepliću i tvore nejasne spletove.

<sup>10</sup> B. GHERARDINI, *Gabriel Vahanian o la fenomenologia dell' era post-cristiana*, u *Divinitas* 13(1969), 209—224.

<sup>11</sup> J. S. WEILAND, *La nuova teologia*, Brescia, Queriniana, 1969, 161—194, 61—111; B. MONDIN, *Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo*, Torino, Borla, 1967; A. RICHARDSON, *Le procès de la religion*, Paris, Casterman, 1967; E. SCABINI, *Il pensiero di Paul Tillich*, Milano, Vita e Pensiero, 1967.

»Bog je mrtav« — ta fraza jednima, osobito katolicima, označava da je danas u savjestima tolikih ljudi, gotovo nekako općenito u savjesti modernog čovjeka umro ne živi i istinski Bog, nego je umrla lažna slika o Bogu. Umrla je ili iščezla slika o Bogu »tiraninu« koji bi vladao čovjekom naređujući mu nemoguće zadatke i lišavajući ga njegove opravdane slobode. Umrla je slika o Bogu »policajcu«, uvijek spremnom da čovjeka udari čim bi ovaj pogriješio. Umrla je slika o Bogu »starcu-djedu« koji bi čovjeka paternalistički držao u stanju nedoraslosti, infantilizma. Umrla je slika u Bogu »zakrpi« (Bonhoeffer), kome bi čovjek pritrčavao kad god bi se osjetio nemoćan da neku pojavu protumači, kad god stvari ne bi inače polazile za rukom, pri čemu bi se čovjek netočno i nemoćno služio izrazom »volja Božja«. Izraz »Bog je mrtav« u tom smislu želi samo označiti da je u ovo naše doba zaista prijekva potreba da se pročisti slika o Bogu, da se dode do pravog poimanja Boga, kako se kršćanski život ne bi osnivao na predodžbama i slikama, nego na realnosti živoga Boga među nama. Ali mi se posve slažemo s onim katoličkim teolozima koji smatraju da taj izraz »smrt Boga« nije ni najmanje prikladan upravo zbog svoje korjenite ekvivocnosti kojom je opterećen i zbog ne male zabune koju može proizvesti u mislima vjernika.

»Bog je mrtav« — ta riječ nekima izražava uvjerenje kakvo su imali Ludwig Feuerbach i Karl Marx, a s njima i F. Nietzsche, da je sav naš govor o Bogu puka »teopoezija«: ljudi učiniše sebi Boga na svoju sliku i priliku, sasvim obratno negoli piše u knjizi Postanka 1, 26. Teologija je pretvorena u antropologiju kako bi uzmogla osvijetliti antropološku strukturu ili političko-socijalnu konstelaciju kojoj je eksponent »Bog«. Znači, Bog je umro kao autonomna realnost izvanjska čovjeku koja se stavljala preda nj. Umrla je »alijenacija« čovjeka.

Ispravno značenje slogana »Bog je mrtav« donose oni koji drže da je »mrtvi Bog« današnjice zaista »pravi« Bog. »Pravi« Bog je umro; Bog Biblije, Bog kršćanske objave. Jedanput je Bog postojao, sad više ne postoji jer je umro. Po njima takav Bog današnjem čovjeku ne govori više ništa, ne znači za svijet ništa, budući da je slika biblijskog i kršćanskog Boga vezana uz sliku svijeta koja je danas potpuno prevladana. To je bila predznanstvena slika svijeta koju su razorile današnja tehnika i suvremena znanost. To je bila još infantilna slika svijeta koju su u prah smrvili intelektualna zrelost i ćudorede današnjega čovjeka. Kada, dakle, ti protestantski teolozi govore o »Božjoj smrti«, onda misle na iščeznuće svake ideje o Bogu, osobito kako je donosi teizam i kršćanstvo. Prema njima je umro »kršćanski« Bog. A ipak ta »Božja smrt«, kažu, nije svršetak kršćanske vjere, nego je to svršetak tradicionalnog kršćanstva. U budućnosti, i već sada, kršćanska će vjera biti, tvrde, sasvim drukčija od one — »konvencionalne« — kakva je bila dosad, a koja se više nikad ne može vratiti. Zbog toga se oni ne odriču kršćanskog imena. Oni su i dalje »kršćani«, mada »ateisti« u pravom smislu riječi. Taj je ateizam jednak onome drugih ateista, tek što ti teolozi imaju druge predodžbe i druga sjećanja (Ha-

milton). Taj ateizam ide dalje negoli onaj Tillichov, Robinsonov ili van Burenov. Nije uzalud T. J. J. Altizer, koji želi biti u tome najradikalniji i najdosljedniji, godine 1966. naslovio svoje najvažnije djelo *Evandjelje kršćanskog ateizma (The Gospel of Christian Atheism)*. On, dok niječe Boga, prihvaća Isusa Krista — jasno, ne kao Božjeg Sina — pa misli da se stoga još uvijek može nazivati »kršćaninom«. <sup>12</sup>

Altizer je svoju teologiju vezivao uz Hegelove kategorije, ali njegov »kršćanski ateizam« dovodi u napast i tolike katolike; sve one koji osjećaju Boga kao teret i zapreku, pa u »kršćanskom ateizmu« pronalaze put da se autentična Isusova poruka oslobodi svake »nadgradnje«. Isusova je poruka ljubav, prijateljstvo, oslobođenje čovječanstva od njegovih zala kao što su glad, rat, nerazvijenost... Tu Isusovu poruku treba prije svega osloboditi od takozvane »religiozne« nadgradnje, koja ju pretvara u laž i u poruku »za onaj svijet«, a međutim, kaže Altizer, ta je Isusova poruka za »ovaj svijet«. I stoga, teolozi »radikalne teologije« vide u »Božjoj smrti« i u »kršćanskom ateizmu« teološko »dostignuće«, korak naprijed u autentičnom shvaćanju kršćanske poruke. Odatle i njihovo oduševljenje za »teologiju Božje smrti«. Odatle njihova evangelizacija za potpun i jedini angažman kršćanske egzistencije, a taj je: izgradnja ovozemaljskog »grada«, napredak i evolucija ovoga svijeta.

*Možemo li o Bogu još smisljeno govoriti?*

Mi ne dijelimo s teolozima »Božje smrti« njihovo oduševljenje i čudimo se kako je moguće da se i među katolicima nalaze ljudi koji se o »smrti Boga« izražavaju tako kao da bi se radilo o posve prirodnoj stvari, a ne o monstroznoj i teško-blasfemnoj. Prema njima je teologija stigla u zadnji stadij. Treba je iz temelja reformirati pomoću »ateizma« koji je tako trijumfalistički u nju prodro kao njen jedini mogući temelj. Bez daljnje, stvari su više nego zanimljive, kuriozne... A jesu li i dovoljno ozbiljne i istinite? Je li »radikalna teologija« zaista dobro fundirana znanost?

Ima razloga koji su doveli do toga, ali mi smo uvjereni da ta cijela »zgrada« počiva na lošim znanstvenim temeljima. Prije svega, začuđuje da bi kršćanin mogao uopće pomišljati na »smrt Boga«. Kako bi on tog Boga onda shvaćao? Zar je moguće takvu kontradikciju (*contradictio in terminis*) zamisliti ako imamo pred očima jasnu kršćansku nauku o Bogu, svejedno da li ona nosi na sebi oznake tomističke ili koje druge škole? Bog je temelj svega kršćanstva. Ukloniti taj temelj, znači srušiti kršćanstvo. »Kršćanski ateizam« je naskroz apsurdno proturječje; te se dvije riječi apsolutno isključuju.

Nadalje, apsurdno je pozivati se na Isusa Krista da se nastavi »kršćanstvo« i da se uzmogne biti »kršćanin«, dok se simultano nastavlja ostati

<sup>12</sup> C. FABRO, *Coerenza e problematica della »Teologia della morte di Dio«, u Divinitas 13(1969), 49—64; M. F. SCIACCA, »Dio morto« e »Dio vivente«, u Divinitas 13(1969), 29—48.*

ateist. Isus Krist bez Boga je nesmisao. Kad bismo iz Isusove osobe, iz njegovih misli, riječi i čina uklonili Boga, od Isusa ne bi ostalo više ništa. Ili, ako se baš želi, ostala bi ambivalentna slika pučkog revolucionara i borbenog nekonformista. Ali to više ne bi bila slika Krista Evanđelja u kome Bog ima pravo mjesto, a sve ostalo je upravljeno prema transcendentnom i eshatološkom Božjem kraljevstvu. Nema sumnje, Isus je »čovjek za druge«, ali se pri tome ne smije smetnuti s uma da je on prije svega Bog-čovjek i da je toliko »za druge« u kolikoj je mjeri »za Boga«. U njegovu naučavanju, u njegovoj osobi i djelovanju nije nikad došlo do »rastave« druge Božje zapovijedi (ljubi bližnjega) od prve (ljubi Boga). Ljubav prema drugima dobiva sav svoj smisao i vrijednost od prve zapovijedi.<sup>13</sup>

Bog ostaje temelj vjere u Isusa Krista. Svako nastojanje da se izbaci sa svijeta pod plaštem da se radi o jednom mitološkom pojmu, o predznanstvenom kršćanstvu koje ne dopušta da čovjek bude angažiran za svijet, kako bi se posve predao u službu svijeta; pod plaštem da se radi o dezerterstvu u »onostranost« i bijegu u transcendentnost, očito vodi do izdajstva kršćanstva. Rasprostranjeno je mišljenje da u klimi današnjeg filozofskog strukturalizma i jezične analize nije više moguće govoriti o Bogu na način da bi takav govor imao još neki smisao. Pa ako se o njemu i govori, odviše se riskira da time kompromitiramo samu transcendenciju i njegovu neizrecivost i da se On na taj način banalizira.<sup>14</sup>

Ipak, nema sumnje da Bog treba da zauzme prvo mjesto. Samo pod tim uvjetom možemo se deklarirati kao »kršćani«, što znači, ne sljedbenici nekog Isusa »čovjeka za druge«, nego vjernici u Krista, Sina Božjega koji je postao čovjekom. Nije slučajno da Simbol kršćanske vjere počinje izjavom: »Vjerujem u Boga...«, a na drugo mjesto stavlja vjeru u Isusa Krista. Samo onaj koji vjeruje u Boga može vjerovati i u Krista, njegova Sina i u njegovu Riječ. Taj se poredak nije nikad protivio ispravnu shvaćanju kristološke koncepcije svijeta, naprotiv, on ga pravo utemeljuje i daje mu najdublji smisao.

Međutim, posve je očito da se na pozadini takozvanog »hermeneutičkog problema« današnjice postavlja pitanje o Bogu s novom ozbiljnošću i s novom težinom. To je pitanje: što mi zapravo mislimo pod riječju »Bog« i da li u svijetu shvaćanja današnjega čovjeka možemo o njoj smisleno govoriti. Ukoliko je »teologija smrti Boga« ekstremna i apsurdna u svojim konsekvencijama, treba se ipak sjetiti da je danas bezbrojnim ljudima Bog postao zaista stran i dalek. Smisao izreke o Bogu, čak i pitanja o Bogu stavljaju se pod upitnik. I time, bez sumnje, pitanje o Bogu dobiva u današnjici nov oblik.

Ovdje u slobodnom prijevodu slijedim misao innsbruškog metafizičara Emericha Coretha, kako je on iznosio u svojoj knjizi *Grundfragen*

<sup>13</sup> J. S. WEILAND, na dj., 207—230.

<sup>14</sup> P. VALORI, *Strutturalismo e ateismo*, u *Divinitas* 13(1969), 225—234.



*der Hermeneutik* (1969).<sup>15</sup> Coreth kaže da se tu zaista radi o temeljnom hermeneutičkom pitanju: da li se još uopće današnjem čovjeku može sa smislom govoriti o Bogu? Je li moguća smisljena izreka o Bogu? Može li se sa smislom čak postaviti pitanje o Bogu? To je posve novo pitanje, možda uzbuđujuće i zastrašujuće pitanje, kaže autor, ali to je pitanje koje se — hoćeš-nećeš — danas postavlja i koje traži odgovor. Štoviše, tu se ne radi, ili bar ne na prvom mjestu, kao u raznim previranjima prošlosti, o dokazu za Božju opstojnost ili protiv nje. Tu se ne radi čak ni o tome može li se ovim ili onim argumentom dokazati Bog, jesu li ti dokazi vrijedni ili su protuslovnii. Jednom riječju, ne radi se o dokazu za Boga, nego se radi o pojmu o Bogu. Radi se o smislu koji mi ljudi pridijevamo riječi »Bog«. Radi se, dakle, o pitanju daleko prvoga reda, o najtemeljnijem pitanju uopće.

Kad mi jedan s drugim razgovaramo, nastavlja svoju misao E. Coreth, onda se mi sporazumijevamo posredništvom govora. Mi se moramo sporazumjeti o tome što mislimo i u kojem smislu upotrebljavamo riječi. Ako želimo nekome drugome nešto objasniti ili dokazati, onda se pretpostavlja da smo jedinstveni u tom o čemu govorimo i o čemu se radi. To pretpostavlja da se naš govor kreće u zajedničkom horizontu shvaćanja. Ali svaka riječ koju upotrebljavamo stoji u određenoj smisljenoj suvislosti, iz koje istom potpuno dobiva svoje značenje. Svaki pojam koji mi oblikujemo i upotrebljavamo ima prvotno svoje značenje u jednoj određenoj pojmovno izloženoj smisljenoj suvislosti. On se može k tome upotrebljavati i u različitoj suvislosti, može dobivati vrlo različita značenja ili bar različite akcente značenja. Ali on, tj. pojam, može u nekom drugom vidu u kojem se otvara druga suvislost značenja, pod prijašnjim vidom i u ovoj suvislosti, izgubiti svoj smisao te postati »besmislen«. Tako se danas, veli Coreth, postavlja pitanje o Bogu: »Može li današnji čovjek iz svoga svijeta shvaćanja uopće sa smislom govoriti o Bogu ili ta riječ postade besmislena?«<sup>16</sup>

Važno je napomenuti da su se sva previranja prijašnjih stoljeća za vjeru u Boga ili protiv nje kretala u jednom zajedničkom horizontu shvaćanja. Ona su se događala na pozadini kršćanske vjere, koja je djelovala u općenitosti i bila je razvijena u kršćanskoj filozofiji i teologiji. Postojao je jedan kršćanski formiran zajednički pogled iz kojeg su se razumijevali svijet i ljudski opstanak u odnosu prema Bogu. Znalo se unaprijed što se mislilo kad je bila izgovorena riječ »Bog«. Mislilo se na Boga kršćanske vjere. Pa i kad se u zadnjim stoljećima podigao i narastao ateistički protest protiv Boga, onda se taj protest upravljao uvijek jednoznačno protiv kršćanski shvaćenog Boga. Kada kasnije Nietzsche navješćuje »Bog je

<sup>15</sup> E. CORETH, *Die Gottesfrage als Sinnfrage*, u *Stimmen der Zeit* 181(1968), 361—372; Isti, *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg-Basel-Wien 1969, 199—211.

<sup>16</sup> E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik* itd., 200.

mrtav«, onda on misli da je uništen Bog kršćanstva. U svakom »za« i »protiv« u pitanju o Bogu još uvijek nije bio u pitanju, bar ne pogrešno shvaćen, zajednički djelotvorni horizont shvaćanja, iz kojeg se znalo što riječ »Bog« znači.

*Zašto smo izgubili zajedničko shvaćanje?*

Taj bi podnaslov mogao glasiti i ovako: koji su razlozi da je došlo do postavki »radikalne teologije«? Ili, još bolje: nije li to iščeznuće Boga sa svijeta i ta »smrt Boga« na kraju krajeva ipak samo prestanak naše ljudske misli na Boga? Nije li naša misao na Boga umrla? Zašto suvremen čovjek odbacuje misao na Boga? Zašto to čini općenito i radikalno?

Prije svega, stvari se nisu dogodile preko noći i bez ikakva razloga, onako »iz čista mira«. Tijekom 18. i 19. stoljeća malo-pomalo kreirao se u mislima mnogih odbojan stav prema svemu onome što se u povijesti izvodilo u ime »Boga«. »Bog to hoće« — govorila je inkvizicija. »Bog to hoće« — bila je parola križarskih ratova. »Bog to hoće« — reklo se za vrijeme vjerskih ratova 17. stoljeća. »Bog to hoće« — reklo se i u doba gubitka evropskog proletarijata 19. stoljeća. »Bog to hoće« — rečeno je u bezbroj drugih prilika. Tko imalo poznaje prilike devetnaestoga stoljeća, može predstaviti sebi s kolikom je indignacijom Karl Marx slušao takav govor o Bogu i s kolikom je upornošću postavio tezu o religiji kao *verkehrtes Bewusstsein* — otuđenoj svijesti. Tako se može reći da su, u raznim formulama s kojima je nastupao ateizam i u raznim motivima iz kojih je proizlazio, već u samim temeljima ležali oblici krive predodžbe i iznakažene slike o Bogu. To nipošto ne znači da su je zlonamjerno izmislili ateisti, nego su je susreli u izvanjskom naivnom načinu predočivanja i izražavanja samih vjernika. A kako ateizam nije prodirao dublje, nego se zaustavljao na materijalnim elementima te pojavnosti, dotične kršćanske predodžbe pobudile su u njima protivljenje i osporavanje. S dozom cinizma primjećuje Paul van Buren: »Ako je danas riječ Bog stvarno mrtva, treba priznati da se ništa nije propustilo kako bismo je usmrtili.«<sup>17</sup>

Znano je svima da se onamo od 18. stoljeća pa kroz devetnaesto sve do naših dana Bog odbacivao »u ime znanosti«. A to nam kaže da su ljudi predstavljali sebi Boga kao »predmet među predmetima«, kao uzrok pokraj drugih uzroka koji neposredno mimo drugih uzroka djeluje u svijetu. Bog je postao dopunska hipoteza, na koju se trebalo vraćati ako se tumačenje svijeta nije moglo postići iz naravnih uzroka; hipoteza koju znanstveno istraživanje ne zahtijeva, nego je zabacuje, koja, uostalom, i nije takva da bismo je mogli verificirati, jer nikakvo empirijsko istraživanje ne može naići na to što mi nazivamo »Bog«. Ako se, dakle, iz unutrašnjih konsekvencija znanosti i znanstvenih metoda ta hipoteza zabaci-

<sup>17</sup> Cit. J. S. WEILAND, nav. dj., 189.

vala, onda treba naglasiti da se time ništa nije usprotivilo vjeri, a što se inače općenito smatralo — jer pitanje o Bogu nije problem prirodnih znanosti, kao da bi Bog ikada mogao postati »predmet« tih znanosti. Zar Bog nije nešto posve drugo? Tu su pogriješili i kršćani, koji bi sve što god bi se u svijetu događalo pripisivali neposrednom djelovanju Boga i vodstvu njegove očinske ruke, bilo da pozitivno hoće bilo da sve to dopušta, dok su djelovanje sekundarnih uzroka sveli gotovo na nulu. Tu su pogriješili i protivnici, koji su se u ime znanosti borili protiv Boga, kojega, naravno, empirijski nisu otkrili, pa, prema tome, »ne postoji«.

Kad se, nadalje, kako nas upozorava Coreth, osobito kod Feuerbacha i Marxa, kod Nietzschea sve ovamo do Sartrea dizao protest protiv vjere u Boga u »ime čovjeka« i njegove slobode da se Bog makne čovjeku s puta, onda se taj protest upravljao i upravlja protiv specifične slike Boga. To je bila predodžba Boga koji čovjeka veže i zasužnjuje, pritišće i obespravljuje. To je predodžba Boga koji čovjeku zavidi na njegovu dostojanstvu i slobodi, na razvoju njegovih snaga i vrijednosti. I zato je to protest protiv jednoga Boga koji se ukazivao kao veliki suparnik i protivnik čovjeka, protiv čijeg se zahvaćanja u ovaj svijet diže pobuna istoga čovjeka. S blagom viješću o Bogu ljubavi i spasenja, napominje isti Coreth, ta predodžba jedva da ima išta zajedničko.<sup>18</sup>

Danas se još glasnije diže protest protiv Boga »u ime svijeta« i unutarsvjetskih vrijednosti. Diže se protest protiv takve slike Boga, koji negdje prostorno predstavljen, »iznad svijeta« ili »izvan svijeta« živi u dalekoj onostranosti, a ovaj svijet, ljudski, društveni, znanstveni i tehnički, evolutivni i povijesni svijet time čini nevrijednim i oduzima mu na njegovu značenju i dostojanstvu. Jasno, i tu je posrijedi duboko nerazumijevanje ovoga »iznad« i »izvan« svijeta; totalno nerazumijevanje što znači Božja »transcendencija«, bilo da je zamišljaju naivno na mističan način kao »prostornu onostranost« — koja ne postoji, bilo da je razumijevaju u nekom platonski dualističkom smislu iz protivnosti između svijeta i nadsvijeta. No to nije kršćansko shvaćanje transcendencije.

»Ova upozorenja žele pokazati da se svaki oblik odbacivanja Boga upravlja protiv uvijek određene, jednostrano postavljene i izobličene predodžbe o Bogu, ali također da se u tom zbivanju u zadnja dva stoljeća dogodio nagao prekid zajedničkog shvaćanja. Dosad zajednički — bar na izgled zajednički — horizont shvaćanja, koji je bio oblikovan od kršćanske vjere, na taj je način tako jako propao da mi postavljamo sebi pitanje, da li mi još mislimo isto kada govorimo o Bogu; da, da li mi još uopće možemo smisljeno govoriti o Bogu.«<sup>19</sup> Možemo li još na bilo koji način tom našem čovjeku predstaviti Boga?

Na toj točki za današnjeg vjernika iskrsava to do kraja dramatično pitanje: možemo li još danas tvrditi da »Bog jest«? Čini se kao da se sve

<sup>18</sup> E. CORETH, nav. dj., 202.

<sup>19</sup> Na ist. mj.

urotilo da to učini, ako i ne sasvim nemogućim, a ono svakako izvanredno teškim: današnjem čovjeku tvrditi, dokazati da Bog jest. Cjelokupan zamah moderne kulture čini se da ide pravcem ne samo totalne sekularizacije svijeta, nego pravcem ateističke negacije ili pravog sekularizma. Svijet u kome živi današnji čovjek naskroz je profani svijet; svijet koji čovjek sve dublje proniče, s kojim sve savršenije gospoduje i manipulira, jedan u sebe zatvoreni svijet u kojem čovjek živi bez Boga i bez Boga sam sebe razumije, u kome Bog više »ne dolazi u obzir« niti ima među nama više »ikakva mjesta«. Literatura, umjetnost (slikarstvo, kiparstvo . . .), kazalište, kino, ljudske znanosti, filozofija, sredstva masovnog izvješćivanja, uopće propaganda odišu ne samo tendencijom sekularizacije nego mnogo više; odišu pravim sekularizmom ili ateizmom. Stvorena je klima, opći mentalitet, način ponašanja takve koncepcije života i svijeta iz kojih je Bog kao definitivno isključen i odsutan. Život današnjega čovjeka odvija se u klimi zaboravi ili odsutnosti Boga. I ta činjenica, po svemu izgleda, ne proizvodi nikakve traume niti podiže neke znatnije reakcije: Bog je nekoristan današnjem čovjeku i ovaj može ići mirno naprijed bez njega, oslobođen »nanosa« prošlosti, a da pri tome ne osjeća nikakav manjak, štoviše, na to se već i ne osvrće. Na taj način kultura i život interpeliraju vjernika, stavljajući mu ključno i strašno pitanje, ono isto koje su pobjednici, puni cinizma i ironije, postavili nekoć psalmisti: »Kosti mi se lome od poruge neprijatelja dok me svednevice pitaju: 'Gdje ti je Bog tvoj?' Što si mi, dušo, klonula i što jecaš u meni?« (Ps 42, 11—12) I zato se ljudi kršćani muče: može li se s tom riječju »Bog« još nešto smisljeno učiniti pred licem današnjeg čovjeka? Nije li pitanje o Bogu zaista bezuspješno i nije li postalo bez značenja, jer ono za takvog modernog čovjeka nema više smisla i »puca u prazno«?<sup>20</sup>

Time je oštro, možda preoštro ocrtana situacija koja nam se danas mnogostruko predstavlja. Ali to je pozadina i panorama problema kako ga mnogi ljudi našega vremena postavljaju i kako on, možemo reći općenito, u mišljenju današnjice snažno dolazi do izražaja. Kršćanski intelektualac, svećenik ili onaj koji živi u svjetovnom staležu može to pitanje zaobići, može ga smatrati čak i umjetno postavljenim, može zaklopiti oči pred njim, može dezertirati pred »Tantalovim mukama« koje zahtijevaju trud oko njegova rješenja, no pitanje je stvarno i ono je među nama; jače u Americi negoli u Evropi, jače u Evropi negoli konkretno kod nas u okvirima naše regije, ali ono je tu i strahovito nas tuče.

*Ima li izlaza iz te situacije?*

Postavlja se pitanje: ima li u tom i takvom potpuno profaniziranom svijetu u cjelini horizonta shvaćanja i iskustva modernog čovjeka još uopće

<sup>20</sup>O tom predmetu radi čitav br. 55 revije *Sacra doctrina* (1969) pod naslovom *La desacralizzazione*, osobito: J. P. AUDET, *Disagio nei confronti del sacro e del profano*, str. 389—402; G. COTTIER, *L'ateismo religioso e la desacralizzazione*, str. 431—466; A. GALLI, *Teologia della morte di Dio e agnosticismo*, str. 467—505.

kakav »prozorčić«, kakva dimenzija mogućnosti ispravne predodžbe o Bogu? Ono što se misli pod riječju »Bog«, je li to neki sadržaj koji je, doduše, bio otvoren razumijevanju čovjeku prošlih vremena, dok je našem čovjeku potpuna »tabula rasa«, »knjiga sa sedam pečata«, apsolutno nepristupačno područje? Čini se kao da tako postavljenim pitanjem već unaprijed sprečavamo i moguć odgovor. To bi značilo da je pitanje u temeljima krivo postavljeno. Ono implicira misao da je sadržaj onoga što mi izgovaramo riječju »Bog« predmet među ostalim predmetima, stvar među ostalim stvarima, biće među ostalim bićima, doduše, najviše Biće, ali jedno od drugih, koje bismo mi svojim pojmom Boga »uhvatili« da nam bude »na raspolaganju«. Pa kad moderan čovjek pita: da li riječ »Bog« u horizontu shvaćanja današnjice pokraj drugih sadržaja ima ikakva smisla, onda se zapravo radi o predodžbi Boga kao predmeta među predmetima, kao stvari među stvarima u ovom našem »zemaljskom gradu«. Ali to je posve krivo postavljeno pitanje, upozoruju nas i K. Rahner i E. Coreth i J. Ratzinger...<sup>21</sup> Takvo pitanje očituje potpuno krivu predodžbu o Bogu.

Ako riječ »Bog« uopće ima smisla, onda je iz cjelokupne kršćanske tradicije jasno, iz cjelokupnog načina razvijanja kršćanske misli, kako su nam je pružili najveći među velikima, da se pod tom riječju mislilo nešto posve drugo. A to »drugo« nam je i pristupačno na posve drugi način nego svi ostali smisljeni sadržaji našega mišljenja i shvaćanja. Jednako prema N. Cusanusu iz 15. stoljeća u djelu *De Deo abscondito*, koje nas zadivljuje svojom suvremenošću, kao i prema K. Rahnerovim predavanjima, koja je prije nekoliko godina održao u Münchenu i Münsteru pod naslovom *Einführung in den Begriff des Christentums*, riječ »Bog« znači zadnji neuvjetovani temelj smisla svega opstojanja uopće. Taj temelj sve drugo radikalno nadilazi i u isto vrijeme sve drugo utemeljuje i obuhvaća. A to ne znači da »također« ima smisla misliti o Bogu i o njemu govoriti, nego da sve ostalo što mi smisljeno shvaćamo i ostvarujemo jedino od Boga ima svoj pravi smisao. Ako, dakle, nešto ima uopće neki smisao, onda to ima od onoga Smisla koji sve drugo apsolutno nadilazi i svemu drugome utemeljuje i daje smisao. A to upravo obuhvaćamo riječju »Bog«.<sup>22</sup>

Zađimo malo dublje u tu misao. Ne radi se o konstrukciji novog »dokaza za Božju opstojnost«, nego o pitanju: kojim putem bismo morali poći da današnjem čovjeku, takvom kakva susrećemo na našem asfaltu, na igralištu, u tvorničkim postrojenjima, o kojem i govorimo, otvorimo pristup shvaćanja za ono što mi pod riječju »Bog« mislimo i što mi kršćani kao »Boga« vjerujemo. Ostajući na metafizičkoj liniji i ne skrećući u racio-

<sup>21</sup> K. RAHNER, *Einführung in den Begriff des Christentums* (skripta), Münster WS 1968/69, osobito pod naslovom *Die Gotteserkenntnis in der transzendentalen Erfahrung: Das heilige Geheimnis*, str. 62—88; E. CORETH, nav. dj., 204—205; J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, KS, 1970, 115 sl.

<sup>22</sup> Usp. R. WEIER, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther*, Münster 1967.

nalizam ili fideizam, E. Coreth nam u razmatranju *Verständniswelt und Gottesfrage*, citiranog djela koje smo u ovom razlaganju već više puta slijedili, pokušava predložiti put rješenja iz cjeline samoiskustva (*Selbsterfahrung*) i samoshvaćanja (*Selbstverständnis*) čovjeka u svijetu, također u tom i takvom našem sekulariziranom svijetu.

Svaki čovjek živi u konkretnom sveopćem horizontu (*Gesamthorizont*) svojega shvaćanja, tj. u cjelini jedne mislene suvislosti, u kojoj se pojedinačni sadržaji njegova iskustva istom otvaraju njegovu shvaćanju. To ne znači da sadržaj neke riječi ne bismo mogli shvatiti izolirano. Ipak, ta »izoliranost« nikad nije posvemašnja. Značenje pojedinih riječi uvijek se konstituira u nekoj određenoj suvislosti. Svaka takva neposredna suvislost zahvaća ili premašuje preko sebe prema sveobuhvatnoj cjelini smisla našega povijesno danog i govorno izraženog svijeta iskustva i shvaćanja. Ta cjelina smisla sačinjava sveopći horizont u kojem mi živimo i shvaćamo. A taj sveopći suvisli horizont smisla je smisleno jedinstvo i cjelina samo po tome što se u njem svi pojedinačni sadržaji shvaćaju i obrazlažu po sveukupnom pogledu. A to znači da se obrazlažu, smisleno shvaćaju i ostvaruju u perspektivi na *zadnji temelj*, koji daje smisao svakome smislu, koji daje smisao cjelini horizonta shvaćanja u kojem mi živimo i govorimo.

Ta se misao može konkretnije obrazložiti ovako: i danas ima mnogo ljudi koji žive iz duboke vjere u Boga. Možda su je izborili teškom mukom, ali sada u njoj proživljavaju zadnju smislenost cijelog svoga života. Ta smislenost cjelokupnog njihova života nalazi zadnji i apsolutan temelj smisla svoga opstojanja u Bogu. Bog je taj Temelj! Ako netko tako vjeruje u Boga i živi iz takvog odnosa prema Bogu, onda je za njega promašeno pitanje da li riječ »Bog« još ima smisla, da li se još smisleno može o Bogu misliti i govoriti. Njegovo vlastito »iskustvo« smisla je nadmašilo to pitanje.<sup>23</sup> Nikakva filozofija govora i nikakva teologija »mrtvoga Boga« (takvom čovjeku) ne mogu protusloviti da on zadnju smislenost i zadnje ispunjenje smisla ne bi našao u Bogu. On iskustveno doživljava da »smisleno« Nešto misli kada misli na Boga ili kada o Bogu govori. On zna iz najunutrašnjijeg svoga »iskustva«: ako uopće ima nešto smisla na svijetu, onda Bog ima smisla, a sve drugo ima svoj smisao jedino od Boga, jer Boga doživljava kao apsolutni Temelj smisla, koji istom stvarno osmišljuje cjelinu našega mišljenja i opstojanja na svijetu. Tako sve na svijetu, ako se odnosi na Boga i po Bogu shvaća, postaje na nov način smisleno i razumljivo. Tako se iz prave i proživljene vjere u Boga oblikuje novi svijet shvaćanja u kojem se sve po svome zadnjem Temelju smisla na nov način shvaća i u takvom shvaćanju kao osmisleno doživljava.

Tu se odmah diže masovan prigovor: za takvo »religiozno iskustvo« mogu biti sposobni samo neki specijalni ljudi, koji se »ex professo« bave

<sup>23</sup> Usp. H. FRIES, *Wie wird heute nach Gott gefragt?* u *Bibel und Kirche* 25 (1970), 45—48; W. HÜSTER, *Sinnvolles Glaubensbekenntnis heute, Laiengedanken zu theologischen Fragen der Gegenwart*, München 1969, 152 sl.

religioznim problemima. No je li takvo područje iskustva uopće dostupno modernom čovjeku o kakvom mi ovdje govorimo, a koji se nalazi u svijetu beskrajno udaljenom od Boga? Može li takav govor biti njemu uopće razumljiv i pristupačan? Postoji li za današnjeg čovjeka, koji je daleko od toga da bi sebe i svijet shvaćao u prožetoj vjeri, koji te vjere nema i koji živi u zatvorenom svjetskom profanom »gradu« uopće mogućnost pristupa tome što se tu želi reći?

Smjer za odgovor daje nam jedna, inače vrlo uočljiva neobičnost, a koja se ukazivala u prošlosti jednako kao i u sadašnjosti. U svim ambijentima i društvima gdje se Bog nijekao ili se niječe, ubrzo stupaju na Božje mjesto druge »apsolutnosti« kao surogati. Neko drugo imanentno područje bitka i vrijednosti postavlja se apsolutnim temeljem smisla, pa se često i časti na pseudoreligiozan način. Kod nekih je to materija, život, razvoj, ljudska kultura, napredak, kod drugih nacija, stanoviti politički ideal ili osobni životni cilj kao moć, posjedovanje, uspjeh... Uvijek se nanovo postavlja apsolutna vrijednost koja postaje određeni temelj smisla sveobuhvatnog čovjekova života i djelovanja. Ako čovjek ipak ne bi imao ni Boga ni takvog kumira, onda se on nalazi u jednom egzistencijalnom »vakuumu« u kojemu se razbija svaka smislenost njegova opstojanja. Jesu li na toj točki radikalni ateistički egzistencijalisti i nihilisti? No, konstatacija te pojave »očito ukazuje na to da je čovjek iz dubine svoje biti upravljen na Apsolutno, upravljen je na apsolutni Temelj smisla da bi uopće mogao postojati kao čovjek i sebe kao čovjek shvaćati.«<sup>24</sup>

Iz rečenoga je jasno da odnos čovjeka prema Apsolutnom nipošto nije pridržan samo za neke specijalne ljude posebnog religioznog iskustva. Taj odnos obuhvaća sve ljude (ima li zaista iznimaka?). Objavljuje se i ostvaruje iz apriorne nužnosti koja je dana s čovjekovom biti, u cjelini čovjekova samoostvarenja, koje se bitno kreće u zadnjem apsolutnom horizontu bitka i vrijednosti. Čovjek u svakoj svojoj spoznaji doživljava ili ima iskustvo da ga istinito bezuvjetno veže: ono što »jest« i, jer tako jest, susreće nas sa zahtjevom obveze i traži naše bezuvjetno priznanje. Čovjek u svome htijenju doživljava ili ima iskustvo da ga i dobro bezuvjetno veže: ono što se javlja u unutrašnjem glasu, koji mi zovemo savjest, javlja se s bezuvjetnim obvezujućim zahtjevom. Čovjek u susretu s drugim ljudima doživljava ili ima iskustvo da njegovo osobno biće nije stvar, nego da je svjesno samosvojno biće koje ima vlastitu vrijednost i vlastiti cilj u svojoj samostojnosti i samovrijednosti, a što zahtijeva bezuvjetno priznavanje i poštivanje. Ta i slična »bezučjetna« iskustva jasno pokazuju da mi već uvijek, pa makar živjeli još tako malo izrazito svjesnim životom i bili još toliko uronjeni u totalno profani svijet, sve pojedine sadržaje i događaje — koje iskustveno doživljavamo — ostvarujemo i shvaćamo u nekoj zadnjoj bezuvjetnoj suvislosti; u apsolutnoj suvislosti smisla

---

<sup>24</sup> E. CORETH, nav. dj., 207—208.

ukoliko se odnosi na njegov apsolutni Temelj. Odatle izronjava i vječno čovjekovo pitanje: koji je moj zadnji smisao? Koji je zadnji nosivi temelj svega? Pitanje je to o neuvjetovanom ili bezuvjetnom Temelju smisla našega opstojanja u svijetu.

Ne mora li, dakle, bezuvjetni Temelj smisla, ako on treba da utemeljuje cjelinu našega čovječjeg bitka u svijetu, dajući mu smisao, biti Apsolut koji nadilazi svaki pojedinačni sadržaj našega iskustva? Pa ako isto tako treba da utemeljuje i daje smisao ljudskom osobnom bitku, smisao i vrijednost osobnom odnosu, ne mora li on sam onda biti Temelj u osobnom smislu; dakle, osobno Biće koje nas u svemu tajanstveno susreće i u svemu nam tajanstveno prilazi? Nije li onda kao zadnji smisaoni Temelj svega već pretpostavljeno ono što mi mislimo i govorimo kad kažemo riječ »Bog«, a da ga ipak nikad ne možemo obuhvatiti?

### *Prema pročišćenoj slici o Bogu*

Ako je bezuvjetni Temelj smisla te i takve vrste, po kojem je sazdan sveukupni horizont smisla unutar kojega pojedinačni sadržaji iskustva dobivaju istom svoj vlastiti smisao, onda on sam ne može biti neki sadržaj pokraj drugih sadržaja unutar tog istog horizonta smisla. Osim toga, on ne može — upravo jer je zadnji Temelj smisla — imati jasno opisljiv i čvrsto ograničljiv, pojmovno raspoloživ »smisao« kao druge riječi koje mi upotrebljavamo i drugi smisljeni sadržaji koje mi shvaćamo. Takav Temelj mora iz svoje srži biti nešto drugo, nešto što ne stoji u istom rangu ili na istom nivou s ostalim sadržajima naše spoznaje; nešto što se i ne shvaća kao drugi sadržaji, nego je ono što stoji prije svakoga drugoga, svakoga drugoga radikalno nadilazi, a sam uvijek uzmiče u nedokučivu tajnu.

S druge strane, takav »konstitutiv« i zadnji Temelj smisla ne može biti nešto »besmisleno«, to jest takvo što mi ljudi uopće ne bismo mogli »smisleno« misliti, ni razumjeti, ni izgovoriti u jednoj smisljenoj riječi. Naprotiv, njemu pripada prvi, prvotan, superioran smisao, jer se na nj odnosi područje smisla našega shvaćanja u cjelini i jer se onda odatle otvara smisao svih ostalih sadržaja u cjelini naše opstojnosti. I baš zbog toga jer je taj Temelj zadnji domet (*Woraußhin*) — kako se neprestano izražava i K. Rahner — područja smisla, on ne stoji niti se nalazi unutar suvislosti smisla našega svijeta shvaćanja, niti prima istom u toj suvislosti svoj »smisao«. Dakle, taj se Temelj smisla nikad ne može misliti kao predmet među ostalim predmetima, kao sadržaj smisla pokraj drugih sadržaja našega shvaćanja. On se može, smije i mora jedino misliti kao apsolutan Temelj svakog smisla na koji se »smisleno« odnosi sveukupno područje smisla, ali koji u isto vrijeme uvijek izmiče našem punom shvaćanju i naše poimanje nadilazi u apsolutnu Tajnu. Što pod tom razlikom treba misliti,



nije u temelju ništa drugo, ističe isti E. Coreth, nego klasična nauka o analogiji između svijeta i Boga, ali koju mi moramo iz problematike našega vremena uzeti više nego radikalno ozbiljno.<sup>25</sup>

Kad N. Cusanus kaže da se Bog prema svemu odnosi kao vidna sposobnost prema svemu vidljivome, pa stoga ne može biti »pronaden ni u jednom području stvorenja«, onda želi reći da se Bog pokazuje kao apsolutno transcendentalan temelj svega smisla, koji kao takav prožimlje i nadilazi imanenciju našega iskustvenog — opipljivog — svijeta, i svijetu je postavljen nasuprot kao korjenito »posve drugi«. No posve je krivo shvaćanje Božje transcencije tako kao da bi taj »posve Drugi« bio negdje »izvan« svijeta ili »iznad« svijeta, bogzna u kojim udaljenim nedostupnim sferama. Naprotiv, Bog je kao pratemelj svega usred svijeta, u najdubljoj nutрини svijeta i svjetskog zbivanja prisutno djelotvoran. Pa ako smo mi iz dubine naše ljudske biti određeni i usmjereni prema jednom apsolutnom temelju smisla, onda to nipošto ne znači da mi sami i naš svijet transcendiramo na neki daleki i strani »onostrani svijet«, koji postoji tko zna gdje »izvan« svijeta i »iznad« svijeta. Naprotiv, mi i naš svijet transcendiramo u nama samima na najdublji i najunutrašnjiji Temelj, na Središte koje daje sveopći smisao, koje nas u isto vrijeme i nadilazi i obuhvaća, neizmjereno nadvisuje i totalno prožima. Transcendencija je, dakle, ako smo je pravo shvatili, u sebi paradoksalan izraz: ona u imanenciji. Bog je, jer je »posve Drugi«, u isto vrijeme svim stvarima neizmjereno radikalno transcendentan i svim stvarima imanentan kao njihov najdublji Temelj bitka i smisla.<sup>26</sup>

Time što je Bog stvarnostima na taj način »imanentan, u njihovoj unutrašnjosti prisutan i djelujući, on njih nosi i poklanja im bitak i smisao; samo je tako on Temelj koji nadilazi i obuhvaća. To pokazuje da između transcencije i imanencije ne postoji nikakva protivnost; jedan je element moguć samo u drugome, jedno je uvjet drugoga. Samo ako mi Božju transcenciju mislimo kao nešto što radikalno nadilazi sve konačno i unutarstvetsko, možemo misliti njegovu imanenciju u svijetu, i obratno. Božja transcencija je imanentna transcencija; Božja imanencija je transcendentna imanencija. Samo u tom dvojstvu možemo zahvatiti zadnje i neuvjetovano, što tvori apsolutan Temelj smisla našega opstojanja u svijetu — a to mi u bespomoćnosti i krhkosti ljudskoga jezika mislimo pod riječju 'Bog'.«<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Usp. H. KRINGS, *Wie ist Analogie möglich?*, u *Gott in Welt*, Bd. I, Hrsg. H. VORGRIMLER, Freiburg-Basel-Wien 1964, 97—110; K. RAHNER, nav. dj., pod naslovom *Über die Analogie in unserer Rede von Gott*, str. 89 sl.

<sup>26</sup> K. RAHNER, na ist. mj., pod naslovom *Das Verhältnis des Menschen zu seinem transzendenten Grund*, str. 95—117.

<sup>27</sup> E. CORETH, nav. dj., 210—211.

Iz rečenoga je jasno da je odgovor koji mnogi kršćani daju na pitanje o Bogu nerijetko nesiguran, ekvivočan, dapače kriv. Dopuštaju da Bog postoji, no to ne grade više na razumskim dokazima nego još jedino na vjeri. Kao što se nekoć Luther izrazio da Boga ne poznajemo nego u njegovoj Riječi (Logosu), u smislu Iv 1, 14, tako slično u naše doba, odbacivši »naravnu teologiju«, naučavaju K. Barth, D. Bonhoeffer i drugi. Tillich smatra: ako išta znamo o Bogu, onda znamo jedino iz objave, ili o njemu uopće ništa ne znamo. Taj smjer mišljenja danas slijede mnogi: Boga spoznajemo kroz Krista, kroz objavu ili ga uopće ne spoznajemo.

Ima i drugih, ili istih iz »radikalne teologije«, koji smatraju da je o Bogu danas bolje ništa i ne govoriti. Pokriti se reverencijalnom »šutnjom« zatvorivši se u isto tako »obziran« agnosticizam, jer čovjek, kažu, ne može sa smislom govoriti o Bogu. U svojoj *Systematic Theology* III (1965, str. 301—314), Tillich kaže da je Bog sam bitak — *ipsum esse*. Bog je temelj i moć (*power*) bitka... Bog je realnost koju naša misao ne može shvatiti, realnost koja je od sebe i za sebe, a što je više od toga, rigorozno govoreći, mi ne možemo reći. O ostalom treba šutjeti.<sup>28</sup>

Tu smo takli, tako se bar čini, najdublji uzrok sve te perturbacije koja je danas zahvatila kršćanski svijet: to je kriza razuma, nepovjerenje u sposobnost razuma da dode do onostrane istine, do istine koju ne možemo rukama opipati niti našim iskustvenim metodama eksperimentalnih znanosti pronaći, izmjeriti, odvagnuti... I tako u stvari kršćanski svijet oscilira između racionalizma i fideizma, ali nema povjerenja u razum. I, jasno, prva žrtva te krize je upravo Bog. Ta je kriza išla ukorak s Kantom i s mnogim modernim filozofima, ali je u kontrastu s preciznom definicijom Prvog vatikanskog sabora: *Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse* — Boga, počelo i svrhu svih stvari, sigurno možemo upoznati iz stvorenih stvari naravnim svjetlom razuma.<sup>29</sup> U toj današnjoj krizi metafizike mnogi od katolika smatraju da se Božja opstojnost ne može sa sigurnošću dokazati razumskim argumentima. Općenito postoji silno nepovjerenje prema »naravnom dokazivanju« iz »naravnih uzroka«, pa se bez ustezanja odbacuju gotovo svi dokazi za Božju opstojnost, bilo da su izrađeni na Tominim »quinque viae« — pet putova, bilo na modernijim razumskim koncepcijama. Ako smo došli do toga da tvrdimo da se Božja opstojnost može primiti samo činom vjere, onda smo upali u totalnu krizu metafizike, odnosno razuma. Kardinal Garrone u pismu od 20. siječnja 1972. upravljenom svim ordinarijima, govori o poučavanju filozofije u

<sup>28</sup> Cit. J. S. WEILAND, nav. dj., 183, 187.

<sup>29</sup> DS 3004.

bogoslovijama, pa među ostalim kaže: »Suvremena filozofija je danas postala ezoterična znanost... moderne filozofske škole (fenomenologija, egzistencijalizam, strukturalizam, neopozitivizam itd.) obrađuju svoju misao na takvoj razini tehničkog rječnika, analiza i dokazivanja da je (filozofija) postala privilegirano područje za visoko specijalizirane studente.«<sup>30</sup> Time je uključno rečeno da i rječnik kojim se izražavamo o Bogu ne bi smio biti toliko kompliciran i težak, toliko visok i neshvatljiv — »osim specijalistima« — da s tim aparatom ne možemo ići naprijed.

Nije nam bila nikakva namjera govoriti o dokazima za opstojnost Božju. Naša je svrha bila samo upozoriti na mogućnost rješenja oko »pročišćenja slike o Bogu«. No ti su zadaci vrlo bliski i u mnogim se točkama dotiču. Izgleda nam neophodno da danas kršćani revaloriziraju svoj razum kao siguran put k Bogu. Tako je ustrajno uvijek naučavala Crkva, temeljeći svoje naučavanje na jasnoj nauci Svetog Pisma i na svjedočanstvu zapadnih i istočnih otaca. Štoviše, želimo li danas na partnerskoj platformi zapodjeti dijalog s ateistima koji niječu Božju opstojnost iz bilo kojih premisa, onda im nećemo odgovarati ili parirati pozivajući se na naše kršćansko vjerovanje, nego ćemo biti kadri, ili to uopće nećemo biti, s njima govoriti jedino razumskim dokazima, ostajući tako na istom planu i na nivou njihova dokazivanja. Vrlo ćemo im rado priznati da mnoge »slike« o Bogu, kako su nam donesene iz prošlosti, često izgrađene neukom i naivnom pučkom maštom, danas zaista moraju pasti. Ali ćemo ih jednako tako upozoriti da je naš Bog, »kršćanski« Bog, i danas »živi« Bog, apsolutan Temelj smisla svega opstojanja u svijetu; transcendencija u imanenciji, imanencija u transcendenciji.

---

<sup>30</sup> G. M. GARRONE, *Agli Eccellentissimi Ordinari sull'insegnamento della filosofia nei seminari*, u *Nuntii de studiis* (Ed. Secretariatatus de studiis S. I., Romae), N. 10, str. 4—5.