

Svijet kao mjesto Božje objave

Kordić, Ivan

Source / Izvornik: **Obnovljeni Život : časopis za filozofiju i religijske znanosti, 1995, 50, 173 - 184**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:261:555502>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Svijet kao mjesto Božje objave

Ivan KORDIĆ

Sažetak

Glede činjenice da je i na području prirodnih znanosti uočljiv određeni relativizam, koji je u vrijeme pozitivističko-mehanicističkog svjetonazora nerijetko smatran nadidenim, postavlja se i pitanje kakav smisao danas može imati govor o Božjoj objavi. Pritom se može poći od toga da ljudsko znanje, unatoč neslućenom napretku, dolazi do svojih granica s kojih se pokazuju nejasnoće, koje pokatkad stavljaju u pitanje i dosadašnje spoznaje. Stoga se čini razložnim istraživati problematiku koja dolazi do izražaja u religioznom, posebice u kršćanskom govoru o svijetu i prirodi kao mjestu Božje objave. Pritom se može doći do uvjerenja, koje je teško nijekati, da moderna filozofija, posebno ona Heideggerova, pokazuje nove putove koji omogućuju novu interpretaciju pitanja o Bogu i biblijske poruke o objavi. Tako Heideggerovo bivstveno-povijesno tumačenje svijeta i čovjeka, teologa poput Weltea i Rahnera dovodi na trag povijesnosti i tajnovitosti vjermičkog pristupa stvarnosti, što se onda pokazuje kao moderna, ali autentična interpretacija biblijske poruke, koja svijet i čovjeka ponovno otkriva kao mjesto objave i nazočnosti Božje.

Zadaća svega istraživanja je da se spozna ono što se istražuje, da ga se razumije, da ga se u njegovoj poznatosti, ali i u njegovoj nepoznatosti istraži i predstavi. I bez obzira na to okrećemo li se pritom tjelesnom, umnom ili duhovnom mikro ili makrokozmosu, istražujuće zaustavljanje kod stvarnosti koju želimo istražiti često je manjkavo i unatoč svim spoznajama i znanstvenim uspjesima u svojoj zagonetnosti i dubini beskrajno. Pritom se nerijetko radi o znatnim razlikama u intenzitetu i u ekstenzitetu pitanja i odgovora na zagonetke stvarnosti, o kvalitativnoj i kvantitativnoj diferenciranosti glede mogućnosti istraživačkih uspjeha i neuspjeha. Stoga su prebrzi povici »heureka« nerijetko samo znak površnosti, kao što i skeptična rezignativnost u svojoj relativističkoj odbojnosti prema znanju svjedoči o psiho-patološkom pesimizmu. Ideološko zatvaranje pred višeslojnosti i pred tajnovitosti stvarnosti često vodi prema nesporazumima, čak i prema neprijateljstvima među tražiteljima istine, što ne znači ništa drugo nego negaciju istine.

Ta neprijateljstva zbog nesporazuma možda nigdje ne dolaze tako snažno do izražaja kao pri pitanju o svijetu s obzirom na njegovo porijeklo i svrhu, na njegov početak i kraj. Ovdje se novovjeki duhovi razilaze na izrazito nepomirljiv način, tako da često dolazi do neprijateljstava između prirodoznanstvenog viđenja stvarnosti, koje ni u sebi nije tako je-

dinstveno kao što se to u ideološkim pojednostavljivanjima želi prikazati, i religioznog poimanja prema kojem je vidljivu stvarnost, svijet, moguće religiozno transcendirati u njihovom empirijskom totalitetu. Drukčije rečeno: prirodoznanstveno viđenje svijeta nerijetko svoje utočište nalazi u prirodoznanstvenom svjetonazoru koji često postaje ideologijom u negativnom smislu, tako se tajnovita višeslojnost svijeta u njegovoj transcendentnoj, religioznoj dimenziji ne samo negira nego se, štoviše, nastoji i iskorijeniti.

No, je li ovaj rivalitet, čak i neprijateljstvo između prirodoznanstvenog i religioznog viđenja stvarnosti utemeljeno u samoj stvari, ili je sve to na neki način izmišljeno izvan stvarnosti, te kao takvo zagađuje ljudske i međuljudske odnose?

Dopustimo da na ovo pitanje odgovori M. Planck, prirodoznanstvenik koji je u mehanicističko–prirodoznanstvenu sigurnost unio veliku nesigurnost, a da pritom nije iznevjerio svoje prirodoznanstvena načela. U našem tragajućem istraživanju svijeta kao mjesta Božje objave njegove tvrdnje mogu biti mjerodavne: »Za religioznog čovjeka Bog postoji neposredno i prvotno. Iz njega, iz njegove svemogućće volje, teče sav život i događaji u tjelesnom i u umnom svijetu. Iako razumom nije spoznatljiv, ipak ga čovjek putem religioznih simbola zorno i neposredno shvaća. Svoju svetu poruku on stavlja u duše onih koji mu se vjernički povjere. Nasuprot tome za prirodoznanca je jedina primarna datost sadržaj osjetilnih opažaja i iz njih izvedenih mjerenja. Odatle on pokušava putem induktivnih istraživanja po mogućnosti se približiti Bogu i njegovu poretku svijeta kao najvećem cilju koji je vječno nedostižan. Ako dakle i religija i prirodna znanost za svoje djelovanje trebaju vjeru u Boga, onda za jednu Bog stoji na početku, za drugu na kraju svega mišljenja. Kako god, dakle, daleko i kamo god gledali, između religije i prirodne znanosti nigdje ne nalazimo protuslovlja, nego upravo u odlučnim točkama potpuno slaganje. Religija i prirodna znanost — one se ne isključuju, kao što to neki danas vjeruju ili se toga boje, nego se one međusobno dopunjavaju i uvjetuju.«¹

Prema Plancku ovdje je, dakle, riječ o tome da postoje različiti putovi i metode istraživanja stvarnosti, što vodi do različitih rezultata, koji su ipak posvema u skladu sa stvarnosti i mogu biti otvoreni za iznenadne spoznaje. Pritom, metodičko isključenje Boga i metodičko zanemarivanje prirodne znanosti nikako ne znači osiromašenje jednog ili drugog načina tumačenja svijeta, nego upravo produbljujuće djelomično istraživanje, koje može obogatiti mozaik spoznaje. Planckova tvrdnja da i prirodna znanost i religija vode k Bogu, jedna na kraju, druga na početku traganja za istinom, znači također da prirodna znanost nakon svojih istraživanja i spo-

1 M. Planck, *Religion und Naturwissenschaft*, 1937., u: E. Hunger, *Von Demokrit bis Heisenberg*, Braunschweig, 1964, str. 59.

znaja bez velikog oklijevanja smije prihvatiti opravdanost postojanja religije, uz posredovanje filozofije ili bez nje.²

Ovdje se može postaviti i pitanje: Odakle dolazi ovo Planckovo uvjerenje, koje pokazuje smirenost jednoga samosvjesnog prirodoznanstvenika, koja u vrijeme trijumfalizma pozitivističkog ateizma zvuči gotovo anakronistično? No, bliže promatranje njegova mišljenja vodi prema zaključku da je ova teološko-prirodoznanstvena smirenost posljedica relativizma i kvantne teorije i teorije relativnosti, čijem je razvoju on dao zapažen prinos, relativizma koji potresa i mehanicistički pozitivizam. Naravno, to ne znači da je otkriven novi dokaz o Božjoj opstojnosti, nego da je u vrijeme dijalektičkog materijalizma i analitičkog neopozitivizma narušena samouvjerenost tih svjetonazora, koji su svojom nedvojbom apodiktičnošću htjeli ostaviti dojam da su u posjedu istine. Jer, ako ni prirodoznanstvena apodiktičnost uopće nije tako apodiktična kao što bi se željelo, još manje jedna filozofsko-svjetonazorska apodiktičnost može sebi umišljati posjedovanje istine. Ako je bezuvjetna autonomija spoznaje »objektivistički privid«³, koji izvan jednog sustava odnosa sanja o čistoj spoznaji, ako se, dakle, kruta, objektivistička sigurnost ne može nigdje susresti, onda ona ne može postojati ni na području svjetonazora, filozofije i teologije. Naravno, moderna je teologija dala svoj prinos jednoj drukčijoj vrsti relativiranja spoznaje, one teološke, posebice one koja je usmjerena antropološki, kao kod K. Rahnera, koja više ističe neiscrpivost Božje tajne i njegove objave nego dogmatske formule, koje su nerijetko, barem u svojoj interpretaciji, postale otuđene i od života i od svijeta. U svezi s tim valja upozoriti da je navedeno relativiranje istodobno i novo otkrivanje duboke višeslojnosti biblijske poruke.

Na ovoj misaonoj pozadini može se postaviti i pitanje o svijetu kao mjestu Božje objave, o svijetu u čijem je središtu čovjek, bez obzira na to razumijemo li ga kao krunu stvorenja i sliku Božju ili kao jedinu razumnu životinju, animal rationale, koju valja uvažavati.

Ne može se osporiti da pitanje o nastanku svijeta jednako muči i prirodoznanstvenike i teologe, makar kakav odgovor na njega dali. I to zato što nijedan odgovor ne može isključiti neku mogućnost relativnosti, to znači da svaki dosadašnji odgovor rađa nova pitanja koja uvijek nanovo zahtijevaju novo istraživanje i nove odgovore. Da je to tako, pokazuje i duga povijest kozmogonija i kozmologija, koje su nastale u raznim vremenima, a u kojima je vrlo teško razlikovati njihovu prirodoznanstvenu i njihovu teološku dimenziju, barem ne onoliko koliko bi to željeli i prirodoznanstvenici i teolozi.

2 Usp. K. Rahner, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, u: *Schriften zur Theologie*, sv. X, Einsiedeln, 1972, str. 84–85.

3 J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, u: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1963, 3, str. 162.

Tako su kozmogonijske spekulacije, inače u ovom smislu bogatog grčkog vremena, brojne, bez obzira na to oblače li mitološki, prirodnofilozofski ili prirodoznanstveni plašt, što pokazuje i pojmovna nejasnoća i tajnovita neiscrpivost njihovih pitanja i odgovora. Pritom nije beznačajno pitanje ima li svijet početak ili je vječan. Dok je Platonu za njegovu predodžbu o svijetu potreban demiurg, koji svijet stvara i uređuje prema vječnom uzoru ideja,⁴ dotle Aristotelova nauka o vječnosti svijeta i pokreta takvo nešto čini suvišnim.⁵

Kršćanska nauka o stvaranju, prema kojoj je Bog stvorio svijet iz ničega, ne poznaje kozmogoniju, iako stvaranje ovdje poznaje vremenski tijek, koji posjeduje kozmogonijske crte. Jer, već Augustin smatra svijet stvorenim u jednom »trenutku«, što onda preuzimlje i J. S. Eriugena.⁶ Poznato je da postoje i mišljenja da je Bog u šest dana stvaranja djelovao sâm, ali je u isto vrijeme elementima dao vlastitu snagu da bi oni onda sami od sebe mogli djelovati.

No, i ove kratke naznake o nastanku ili stvaranju svijeta, bez obzira na to kakve su i kakvi se argumenti za njih navode, daju naslutiti da su one u svojoj povijesti, ali i danas, glede apodiktičnosti, upitne i prirodoznanstvenicima i teolozima. A ovo nije uvid koji bi nastao u novovjekovj skepsi prema religiji i prema idealističkoj metafizici, nego je on bio i dio razmišljanja poznatoga pravovjernog katoličkog teologa Tome Akvinskog. On biblijsku povijest stvaranja uzima kao temelj svoje spekulacije o nastanku svijeta, ali s jasnim ograničenjem: »Mundum incepisse (non semper fuisse) sola fide tenetur.«⁷ Znači: Da svijet ima početak (da nije uvijek postojao) samo se vjerom potvrđuje. Ova Tomina tvrdnja može se tumačiti različito. Možda je njome htio reći da samo vjera daje siguran odgovor na ovo važno pitanje. Riječ je, dakle, o nekoj vrsti omalovažavanja znanosti. Ali je vjerojatnija interpretacija da Toma nauku o stvaranju smješta na područje vjere zbog toga što vjera u Boga pokušava riješiti pitanje *da* je Bog stvorio svijet, dok pitanje *kako* je on nastao ili stvoren prepušta prirodnoj znanosti, koja u svojim naporima može doći do mnogih spoznaja, a da vjeru u stvaranje ne želi ili ne može staviti u pitanje. Stoga je i Descartes, iako je razvio umovanje o tome kako su zemlja i planete kao središta velikih vrtloga svoj sadašnji oblik poprimile od djeleća materije,⁸ mogao ostati pri uvjerenju, pozivajući se na kršćansku vjeru i na prirodni razum, da je svijet od početka stvoren u svoj svojoj savršenosti. I to vjerojatno ne iz straha pred inkvizicijom, kako bi ponetko mogao

4 Usp. Platon, *Timej* 27d, 5, ssl.; Fileb 28d, 3–31b, 1.

5 Usp. Aristotel, *Fizika* III, 1–2; *De philos.* frg. 18., ssl.

6 Usp. J. S. Eriugena, *De divisione naturae* III, 27.

7 T. Akvinski, *Summa theol.* I, q.46., a.2.

8 Usp. R. Descartes, *Principia philosophiae*, Amsterdam, 1644, III–IV.

slutiti,⁹ nego iz uvida da biblijski poziv čovjeku da zemlju sebi podloži (Post 1,28) jamči legalnost i legitimnost svakog istraživanja, ukoliko prihvaća zadnji temelj, Boga, i to vjerom, a ne znanjem, kao što je to istaknuo već Toma Akvinski. Taj je uvid jamačno naveo i Newtona da iza uređenog svijeta vidi plansku ruku Stvoriteljevu, što ga nije priječilo da upravo ovaj svijet istražuje u njegovoj strukturi, a da Božje djelo ne stavi u pitanje. I njega manje zanima spekulacija o stvaranju nego stvarenje kao takvo. Stoga se on nije mogao sukobiti s naukom o stvaranju, budući da ta nauka ne želi biti prirodoznanstveno znanje, nego vjera koja izmiče prirodoznanstvenom pristupu.¹⁰ Ovo može vrijediti i onda ako prihvatimo modernu teoriju velikog praska ili ekspanzije kao odgovor na pitanje nastanka svijeta u svom temelju ili u svojoj aktualnoj konstelaciji, ili kao jednu od mnogih, od kojih nijedna ne može imati niti ima značaj apsolutne sigurnosti. No, bez obzira na to koju od teorija prihvaćamo kao siguran odgovor na pitanje o svijetu, sve su one upućene na eksperimentalnu i na spekulativno-racionalnu metodu. Jedna se oslanja na empirijsko eksperimentiranje, koje je u modernom vremenu razvojem tehnike dostiglo golem napredak, a druga se, koja, doduše, prvu ne isključuje, ali je smatra nedostatnom, upušta u racionalne spekulacije, koje nadilaze eksperimentalna mjerenja. To umovanje želi upozoriti i na ograničenost ljudskog uma. Stoga je i Kantu bilo jasno da njegova antinomija o konačnosti i beskonačnosti svijeta prema prostoru polazi od pogrešne pretpostavke da je svijet egzistentan kao empirijski predmet. Unatoč tomu on ostaje kao ideja, budući da one otvaraju nove perspektive za spoznaju svijeta, koja napušta područje eksperimentiranja i prihvaća regulativni princip, koji u igru donosi i božansku dimenziju stvarnosti.¹¹

Stoga je jasno da i Kant svojom kritikom čistog uma taj um želi svesti u njegove granice, da bi pretpostavka, slutnja, čak i vjera, dobile na značenju. Drukčije rečeno, on je čovjeka htio osloboditi Sizifova posla da dokaže nedokazivo i da sazna nesaznatljivo.

Na pozadini ovih razmišljanja može se postaviti pitanje o tome kakav bi trebao biti današnji odgovor na pitanje o svijetu u kojem se Bog pokazuje i u kojem Bog čovjeku omogućuje da spozna njegovu ulogu u tom svijetu. A ako se odgovor traži u našem kulturnom okružju, onda je nemoguće zaobići biblijsko–kršćansko viđenje stvari.

Prema ovom viđenju Bog se objavio čovjeku ostavljajući svoje tragove u stvorenom svijetu i u biblijskoj priči. Stoga svijet ima početak i kraj, a u njemu Bog želi ostvariti svoju jedinstvenu povijest spasenja. Ta se povi-

9 Usp. N. Herold, *Kosmogonie*, u: *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, sv. IV, Darmstadt, 1976, str. 1150.

10 Usp. I. Newton, *Optics III*, u: H. Alexander, izd., *The Leibniz–Clark correspondence*, Manchester, 1956, str. 180.

11 Usp. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 432, ssl.

jest, doduše, događa u svijetu, ali ona nije od ovoga svijeta, budući da se on otuđio od Stvoritelja. Svijet je, doduše, mjesto Božjeg djelovanja, ali je taj svijet padom čovjeka, što u pitanje o svijetu unosi moralno–etičnu dimenziju, koja isključuje eksperimentalno–empirijsku problematiku, postao potreban otkupljenja. To otkupljenje poduzima sâm Bog i dokida suprotnost između Sebe i čovjeka, iako svijet, ovakav kakav jest, ne može postići rajsko stanje. Ono se može očekivati samo u budućnosti, u vječnosti, koju Bog izabere i odredi. No unatoč tome i svijet je kao priroda u kršćanskoj tradiciji, osobito u onoj augustinijanski usmjerenoj, knjiga koja, isto tako kao i Biblija, upućuje na Boga kao autora. Svijet i Biblija su sredstva putem kojih se Bog objavljuje, čovjeku upućuje svoju riječ,¹² stvorenju, koje kao jedino na ovom svijetu može tu riječ, ako hoće, razabrati i tako djelovati kao mjesto Božje objave. Svijet, priroda i čovjek su, dakle, mjesto na kojem Bog ostavlja svoje tragove. Svijet je i mjesto na kojem objavljena Božja riječ u Bibliji čovjeku omogućuje da Boga spozna, naravno ne u smislu eksperimentalno–empirijskog pristupa, nego u smislu vjerničkog osluškivanja te riječi.¹³ Pa ako priroda u biti postaje sredstvo Božje objave, ona više nije samo predmet prirodoznanstvenog istraživanja, nego i kontemplativnog osluškivanja Boga, koje može poprimiti različite oblike, alegorijske, simboličke, čak i poetske, što nije manje realistično nego eksperimentalno odgonetavanje zagonetki svijeta. Stoga i interpretacija prirodnog svijeta dobiva crte interpretacije Svetog pisma, budući da i svijet i Pismo u sebe uključuju tajne postojanja i svijeta i čovjeka.

Konfliktna točka, koja je pri interpretaciji svijeta i Pisma proizvela mnoge nesporazume, pri čemu znanje i vjera nerijetko nastupaju kao konkurenti, a ne kao područja koja se dopunjavaju, svoje uporište nalazi u čovjekovoj sklonosti da želi više znati nego što može znati, ili da želi više vjerovati nego što je potrebno vjerovati. Sukobi i nesporazumi pokazuju se prije svega u pitanju uloge filozofije i teologije u vjerničkom pristupu stvarnosti. Jer, objava bez oštih stvarnih i metodičkih ograničenja ne može biti predmet filozofskih i teoloških spoznaja, isto tako filozofija i teologija ne mogu svijet i prirodu u njihovoj fenomenološko–eksperimentalnoj dimenziji učiniti smislenim predmetom vlastite refleksije, a da pritom prirodnoj znanosti ne dadnu prednost. A sve je to bio slučaj u povijesti i filozofije, i njezine temeljne discipline – metafizike, a i teologije.

Činjenica je da kršćanska teologija Boga nerijetko filozofski označuje kao bitak, tako, npr., Augustin. I za Tomu Akvinskog Bog je bitak (*Deus est esse*). Za učitelja Eckharta bitak je *intelligere*, ali i Bog. Iako Luther odbacuje metafiziku u teološkim pitanjima, i za njega je samo Bog istinski

12 Usp. Augustin, *Enarrationes in ps.*, 45,7.

13 Usp. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Freiburg, 1971.

subjekt, a to znači i bitak.¹⁴ No, bez obzira na to prevodimo li starozavjetni pojam »Jahve«, Bog, statičko–metafizički s »Ja sam onaj koji jesam« ili pak s »Ja sam onaj koji ću biti«, dakle povijesno–dinamički, jedva da se može smatrati utemeljenim Boga označavati kao spekulativni bitak. Stoga ni filozofsko razmišljanje, ni filozofski usmjerena teologija, ne mogu Božju objavu, a time ni Boga u njihovoj esencijalnoj i u njihovoj povijesnoj dimenziji obuhvatiti, a da ih ne krivotvore. Ovo vrijedi, npr., za Hegelovo mišljenje i za njegovo razumijevanje Boga kao apsoluta, kao i za Heideggerovo razmišljanje, za kojega bitak nije Bog, nego bitak (i ništa drugo),¹⁵ koji čovjek može iskusiti, iako ne na spekulativni, nego na egzistencijalni, tuprisutan način, premda Heidegger, možda kao ni jedan drugi mislilac, tajnu (to znači i Boga) pušta da bude tajna.

Jer, često se zaboravlja da moderna skepsa prema filozofiji, posebice prema metafizici i filozofski usmjerenoj teologiji, bez obzira na to kojeg su pravca, svoje korijene ne vuče samo, možda čak ni prvotno, iz modernog eksperimentalnog, pozitivističkog i dijalektičko–materijalističkog mentaliteta, nego iz činjenice da čovjek uvijek i uvijek nanovo stoji pred tajnom svijeta i prirode, pred tajnom stvarnosti, koja se ne smije ideološki uokvirivati, ako tu stvarnost želimo shvaćati ozbiljno. A vjera u Božju objavu, u pokazivanje Boga u svijetu i u Svetom pismu, najbolja je zaštita protiv svakog takvog uokvirivanja, iako se ne može osporiti da su u povijesti teološko–religijske tradicije zapadne uljudbe poznati i drugi primjeri i druga iskustva. Stoga nije čudno što se najjači otpor ovakvom uokvirivanju uvijek nanovo javlja upravo u zovu za biblijskim i kršćanskim korijenima, iako je neprijeporna i činjenica da taj poziv svoje poticaje nerijetko dobiva i izvan vlastitog okoliša.

U ovom kontekstu možda je mišljenje M. Heideggera i njegova recepcija u modernoj kršćanskoj teologiji ima golemo značenje. Heidegger je govorio o propasti, raspadu metafizike u tradicionalnom smislu, a na mjesto ove metafizike bića htio je staviti mišljenje bitka, neku vrstu metafizike bitka, kao predmet i izvor misaonih nastojanja. No, stavljanjem u pitanje tradicionalne metafizike on je morao staviti u pitanje i tradicionalnu teologiju, koja se odveć naslanjala na navedenu metafiziku, te pitanje o Bogu filozofa postaviti na nov način,¹⁶ iako se ne može osporiti činjenica da ta tema njega baš previše i ne zanima.

Heidegger se prije svega okreće protiv tradicionalnog pojma Boga metafizike, protiv pojma Boga kao *causa sui*,¹⁷ protiv čega mobilizira svoje

14 Usp. L. Weber, Die Überwindung der Metaphysik in der Theologie, u: *Theologie der Gegenwart*, god. 35, br. 3, 1992, str. 180.

15 Usp. *nav. dj.*, str. 181.

16 Usp. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt, 1979, str. 489.

17 Usp. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, str. 70.

bivstveno–povijesno mišljenje, da bi nadvladavanje metafizike mogao misaono iskušati. W. Weischedel smatra da Heideggeru ovo nadvladavanje metafizike i na njoj utemeljene filozofske teologije nije uspelo, i to poradi toga što za to nedostaje utemeljenje u iskustvu.¹⁸ No, ovdje se može postaviti pitanje što je u ovom kontekstu iskustvo, te gdje je utemeljeno iskustvo u metafizici i filozofskoj teologiji što ih Heidegger osporava. Stoga se može reći da metafizičko–filozofsko nastojanje oko spoznaje Boga, iako je ono kao napor duha i pojma zanimljivo, možda čak i nužno, ne može zanemariti Heideggerovu tvrdnju: »Jedan dokaz o Božjoj opstojnosti može, npr., biti izgrađen sa svim sredstvima najstrožije logike, unatoč tome on ništa ne dokazuje, jer je Bog, koji mora dopustiti da se dokaže njegovo postojanje, na kraju jedan nebožanski Bog, pa dokazivanje njegovog postojanja može biti jedino bogohuljenje.«¹⁹ Heidegger se ovdje očito s Planckom podudara u mišljenju, da Bog, naime, za čovjeka vjernika stoji na početku njegova istraživanja, on je pretpostavka i postojanja i mišljenja, za što nisu potrebni dokazi. Čovjek se tu, naime, kreće u ozračju Božje prisutnosti, kao što se kreće u ozračju zraka kojeg udiše. Dokazivanje Boga bilo bi bogohuljenje, kao što bi dokazivanje nužnosti zraka za život bilo u najmanju ruku smiješno. Radi se, naime, o jednoj sasvim drukčijoj kategoriji ljudskog mišljenja i ljudske egzistencije, što se ne iscrpljuje u misaonim dokazivanjima, niti u njima postaje očividno. Jer, »ovom se Bogu čovjek ne može ni moliti ni žrtvovati. Pred *causa sui* čovjek ne može iz straha pasti na koljena, niti pred ovim Bogom muzicirati i plesati.«²⁰

Što uopće znači osporavanje spekulativne teologije i metafizike, koja tu teologiju djelomice utemeljuje, za misaono razumijevanje vjerničkog pristajanja uz Boga, kojega vjernik promatra kao Stvoritelja stvarnosti koji se objavljuje? Što Heidegger želi reći? Radi se, povijesno gledano, o još jednom osporavanju filozofskoga, teološkog i biblicističkog pozitivizma koji u biti od tajne Boga Stvoritelja želi napraviti Boga logike i dokaza, Boga kojemu se ne može moliti niti ga svečano slaviti, budući da on u formulama, u koje je zarobljen, djeluje odbojno. Pred takvim Bogom moguće je samo utjecanje ateizmu, ili pak agnosticizmu, kao što to mnogi moderni ljudi i čine.

Heidegger želi staviti u pitanje ovog nepovijesnoga Boga, da bi ostavio mjesta za Boga povijesti, za Boga Biblije. Na osnovi Heideggerova promišljenja ne može se jasno odgovoriti na pitanje je li on to činio s teološkom namjerom, ali je neosporivo da je njegovo mišljenje na području teologije ostvarilo zavidno djelovanje. Jer, Heidegger je ovom svojom

18 Usp. W. Weischedel, *nav. dj.*

19 M. Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen, 1961, 3, str. 366.

20 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, str. 70.

tvrdnjom gotovo htio probuditi savjest: »Valja razmisliti o tome je li Bog božanskiji onda kad postavljamo pitanje o njemu ili onda kad je on siguran i kad kao siguran može prema potrebi biti gurnut u stranu, da bi opet prema potrebi bio dozvan.«²¹

U svom bivstveno–povijesnom mišljenju Heidegger u biti doziva u sjećanje ono što je već Abraham u svojoj vjeri više osjećao nego znao, naime, bezuvjetnost vjere, jer »bezuovjetnost vjere i upitnost mišljenja dva su tako različita područja da između njih stoji ponor.«²² Naravno, ni Heidegger, ni čovjek vjernik nema ništa protiv mišljenja koje vjeruje i protiv vjere koja misli, protiv pokušaja odgonetavanja zagonetki stvarnosti i svijeta, ali oni uočavaju granice mišljenja, koje se sa svojom nemogućnošću mišljenja i nemogućnošću znanja mora pomiriti, te se odvažiti na skok u tajnu vjeru. A na ovaj skok svatko se mora sam odvažiti, na nj se nitko ne smije prisiljavati, najviše što se može učiniti jest pokazati smisao skoka, pa makar se on činio kao ludost, za što vjera mora biti spremna. Stoga Heidegger pita: »Hoće li se kršćanska teologija još jednom odvažiti, te apostolovu riječ i, prema njoj, ozbiljno shvatiti filozofiju kao ludost?«²³ Pavlov govor o »mudrosti svijeta kao ludosti« (1 Kor 1,20) Heidegger očito preformulira u filozofiju kao ludost. To zasigurno ne zato što bi filozofiju stvarno označio kao ludost, nego da bi se izbjegla zamjena filozofije i filozofske teologije s vjerujućim osluškivanjem Božje tajne. Možda bi Heidegger rekao, da bi se događaj Ništa kao ništa bića shvatio ozbiljno. Stoga se za njega »mišljenje, koje u istinu bitka upućuje kao ono što valja misliti, nikako ne odlučuje za teizam. Ono ne može biti ni teistično ni ateistično. Ali to ne na temelju ravnodušnosti, nego iz respekta prema granicama koje su mišljenju kao mišljenju postavljene, i to onim čime mišljenje određuje ono što treba misliti, istinom bitka.«²⁴ Granice mišljenja pozivaju na oprez ako se radi o bitku bitka, posebno ako se radi o Bogu, u kojega se u kršćanskom vjerovanju vjeruje kao u Stvoritelja. Moderni oprez nerijetko vodi u ateizam od kojeg Heidegger u svojoj misaonoj otvorenosti, pozivajući se na Nietzschea, ipak odvrća: »Samo ono mišljenje koje je vrlo kratkog daha volju za razbožanstvenjenjem bića razumjet će kao volju za bezboštvom. Nasuprot tome, istinsko metafizičko mišljenje u skrajnjem razbožanstvenjenju, koje ne nalazi više nikakvog utočišta i koje se samo ne zamagljuje, sluti put na kojem jedino, ako i na koji način, još jednom u povijesti čovjeka susrećemo bogove.«²⁵ Prema Heideggeru, trenutačno razbožanstvenjenje ne znači bezboštvo. Iz razbožanstvenjenja

21 M. Heidegger, *Nietzsche I*, str. 324.

22 M. Heidegger, *Was heisst Denken*, Tübingen, 1954, str. 110.

23 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, 1971, 12, str. 20.

24 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1981, 8, str. 42.

25 M. Heidegger, *Nietzsche I*, str. 352–353.

može izrasti potreba, čak i slutnja Božje egzistencije. Heidegger kaže »bogovi« ne zbog toga što bi ga negacija ontoteološke i metafizičke tradicije vodila u iracionalističku eshatološku mitologiju, kao što mu to W. Weischedel predbacuje,²⁶ nego zbog toga što filozofsko–teološko mišljenje u biti o bogovima i božanstvima može govoriti samo kao o totalitetu cjeline, dok vjerujuće oslušivanje Boga koji se objavljuje otvara mogućnost navedene slutnje.

Ovu mogućnost Heideggerova mišljenja na poseban su način razumjeli teolozi B. Welte i K. Rahner, budući da su naslutili da upravo u vrijeme razbožanstvenjenja i bezboštva za tražitelje istine može nastupiti vrijeme čovjekove otvorenosti i Božje objavljenosti. Na granici svoga mišljenja čovjek u svom bitku uranja u Ništa svega bića, gdje se u vjerničkom osluškivanju biblijske poruke može objaviti Bog. Naravno, kršćanski teolozi tu otkrivaju Boga, i to onakvog kakvim ga vidi Biblija. No, to je legitimno i s gledišta onoga mišljenja koje u razbožanstvenjenom i bezbožnom svijetu ne može naslutiti ni bogove ni Boga.

Katolički teolozi B. Welte i K. Rahner dali su se zbog toga u svom mišljenju na posao da otkriju moderno mjesto objave Boga u svijetu. Za Weltea je »stvar teologije objava Boga u Isusu Kristu. To je najkoncentriraniji izraz za ono što teologija treba istraživati. Taj izraz sadrži, naravno, mnogo toga: od Božjih objava Starog zavjeta, preko svih sadržaja Novoga, sve do raznih putova svjedočenja i življenja Božje objave, koja se dogodila u Isusu, u živoj predaji vjerujuće zajednice, Crkve.«²⁷ Riječ je, dakle, o vjeri u Božju objavu koja je predmet vjere u svojoj povijesnoj događajnosti, i o razmišljanju o toj objavi, ali sa sviješću da je »početak stvari teologije stvarno iznad kompetencije ljudskog uma, a time i filozofije.«²⁸ I to ne u smislu nekog ponižavajućega ili pobožnoga povlačenja mišljenja i filozofije iz odaja teologije i vjere, nego u smislu podjele uloga i kompetencija, pri čemu je međusobni respekt *conditio sine qua non*. Inače i jedno i drugo područje, i mišljenje i vjera, upadaju u otuđenje što se onda uzaludno proglašuje istinom. Stoga Welte daje upute za izbjegavanje ovih nesporazuma, što svoj temelj nalazi u biblijskoj vjeri, ali i u bivstveno–povijesnom mišljenju M. Heideggera: »Tako će se filozofija u trijeznosti samostalno propitkivanja zbog vjere smjeti i morati kritički postaviti prema obliku vjere i u tome se pokazati upravo kao gospodarica. No, ona će istodobno kao filozofija u teologiji, pa stoga uvijek u vjeri osluškujući, biti gospodarica koja je spremna svoju poziciju staviti i u pitanje, ona će se izložiti sudu jednostavno shvaćene poruke iz objave, kojoj ujedno želi služiti. I u tome će ona uvijek biti podložna, *ancilla*. Kao filozofija u teo-

26 Usp. W. Weischedel, *nav. dj.*, str. 494.

27 B. Welte, *Die Philosophie in der Theologie*, u: *Die Albert–Ludwigs–Universität Freiburg 1457–1957*, Festschrift, Freiburg, 1957, str. 33.

28 *Isto*.

logiji, ona ne smije napustiti ni jednu ni drugu funkciju. Ona nikad ne smije prestati u vjeri vlastitom snagom i vlastitom veličinom ispitivati, što je ovo ili ono, kako se ovo ili ono ima misliti. Ako bi ikad zanjemilo njezino naporno propitkivanje o mogućnostima misaonog razumijevanja i djelovanja, onda nasuprot filozofskom umu ne bi ostala neka 'čista' Božja poruka, nego samo ljudski oblik vjerske poruke, u kojoj bi se našlo mnogo toga nepromišljenoga i ljudskoga, možda odveć ljudskoga, što bi kao nepromišljeno vjeru potajno moglo i unakažavati. No, filozofija u teologiji u isto vrijeme ne smije prestati biti nepovjerljiva prema sebi i prema u njoj stalno prisutnoj kušnji da u slijepoj samodostatnosti mišljenja objavu zatrpa, umjesto da je razjasni, te da više ne čuje njezin glas, nego samo vlastiti.²⁹

Razlog mnogim nesporazumima između filozofije i teologije, mišljenja i vjere, je u činjenici što čovjek po svojoj prirodi želi previše toga saznati i znati. No, to ne bi bilo problematično kad bi on uočio svoje granice, pa makar ih u određenom smislu i u nekim povijesnim epohama i znatno proširivao ili čak dokidao. Ljudski, previše ljudski čovjek želi Boga nadomjestiti, ili čak biti kao Bog, kao što to izvješćuju i prva poglavlja *Knjige Postanka*. Svoje biblijski postavljene spoznajne granice on uvijek nanovo želi prekoračiti, što mislioci uvijek nanovo registriraju. Stoga, samo neprestano stavljanje u pitanje njegovih pitanja i njegovih odgovora može ga dovesti pred Ništa bića ili pred Božju tajnu. No, i jedno i drugo bez krutog zatvaranja.

U svojoj bačenosti u svoj bitak-u-svijetu, u svijet, čovjek osjećajem za granice može te granice nadići, mišljenjem ili vjerovanjem, ili i jednim i drugim zajedno. Vjerničko nadilaženje granica u kršćanskom samorazumijevanju računa s objavom Boga, onoga Boga koji je čovjeka izabrao kao mjesto svoje objave u svijetu. Ta objava ima i svoje povijesno mjesto u tom svijetu, ona je povijesni događaj koji se razlikuje od događanja prirode kao cjeline svijeta i njezine zakonitosti. Pritom, ono što je podložno prirodnim zakona dopušta da u nj proдре ono što im izmiče. Nadsvjetsko, božansko, pokazuje se u svjetskom, u onom što je ljudsko, pokazuje se čovjeku. U svemu tome je besmisleno i tajnovito da čovjek kao privilegirano mjesto prodiranja božanskog u svjetsko ne može spoznati niti svijet niti nad-svijet u njihovoj dubini i u njihovoj širini. On je upućen ne samo na mišljenje i računanje, na znanje i istraživanje, nego i na ono što svemu tome izmiče, na vjerovanje koje samo naslućuje. Doduše, budući da je on i duh, kadar je svijet i sebe transcendirati, ali to nikada u apsolutnom, nego samo u povijesnom, ograničenom smislu, jer »mjesto njegove transcendencije uvijek je ujedno i povijesno mjesto«³⁰ kao što tvrdi K. Rahner.

29 *Nav. dj.*, str. 40.

30 K. Rahner, *Hörer des Wortes*, str. 126.

I bez obzira na to koji odgovor čovjek daje ili pokušava dati na svoja pitanja, on teško može izbjeći istraživanje svijeta kao mjesta objave svoje biti i onoga što bi on rado htio biti. Netko će zastati kod Ništa bića, netko će u sebi i u svijetu otkriti Božju objavu. A sve to u stalnom otvorenom osluškivanju tajni vidljive stvarnosti, ali i tajni objave Boga u riječi. Pritom ne može i ne smije zanemariti niti, znanstveni niti vjernički pristup stvarnosti.

THE WORLD AS THE PLACE OF DIVINE REVELATION

Ivan Kordić

Summary

Taking into account that the natural sciences also show a certain relativity — which during the positivistic-mechanistic period was often considered obsolete — the question is raised whether there is any sense in speaking of Divine Revelation nowadays. In this connection it might be considered that human knowledge, in spite of its enormous progress, has reached its limits, even to the point of becoming unclear, rendering even the hitherto reached cognition questionable. It appears doubtful, therefore, if investigation of issues immanent to religious, especially christian, thoughts on the world, and the Nature as a place of Divine Revelation, should be carried out. As a matter of fact, it might be concluded that modern philosophy, especially Heidegger's, offer new paths rendering possible new interpretations of issues on God and the biblical messages of the Revelation — which it is difficult to refute. Thus, Heidegger's interpretation of the world and theologians such as Welte and Rahner lead the believer towards a historical and mystical approach to reality, whisc thus appears as the modern but authentic interpretation of the biblical message which rediscovers the world and man as the place of Divine Revelation and God's presence.