

IMA LI BOG JOŠ SMISLA?

Walter Kasper

I. Kriza i trajna aktualnost mišljenja Boga u moderni

U našem modernom svijetu postalo je vrlo tiho oko Boga. U javnosti jedva se još govori o Bogu, a i na privatnom području nazaduje religiozna praksa. To vrijedi za zemlje takozvanog zapadnog svijeta slično kao i za one istočnog bloka. Čini se da Nietzsche ima pravo: Bog je mrtav. To ne znači da je Bog umro u uobičajenom smislu riječi, i da ne postoji više. Bog ne može umrijeti; Bog koji bi umro ne bi nikada doista ni bio Bog. Misli se naprotiv: čini se da iz Boga ne proizlazi više nikakav život, čini se da se za nj zanima sve manje ljudi. Ta indiferentnost daleko je opasnija za vjeru negoli neki militantni ateizam. Gdje se vjera u Boga napada i progoni, tu je Bog još utjecajan i zanimljiv; gdje, naprotiv, ostavlja ljude ravnodušnima, tu vjera širi još samo mrtvačku dosadu.

O Bogu se danas štiti pogotovo na akademskom području. Ako izuzmemo teološke fakultete, gdje se o Bogu govori po službenoj dužnosti, treba reći da Bog na sveučilištu zapravo i nije više neka tema. Ima razloga za to, pri čemu teolozi i Crkva nisu posve nevini. U prošlosti često bi se Bogom služili kako bi sačuvali neku dotrajalu sliku svijeta. Tako se činilo da se vjera u Boga našla u sukobu s napretkom znanstvene spoznaje. Uzmimo samo Galilejev slučaj, ili pak rasprave oko teorije evolucije. S druge strane se mnogim učenjacima potkraj prošlog i početkom našeg stoljeća činilo da je moguće protumačiti svijet bez Boga, štoviše, bolje ga protumačiti. Kad je prirodoznanac Laplace predao caru Napoleonu svoj »Système du monde«, upitao ga je car: »Gdje je u vašem sustavu Bog?« Laplace je odgovorio: »Sire, meni ta hipoteza nije potrebna.« Bog je ostao bez svoje funkcije, takoreći, bez posla.

Sociolog Max Weber okarakterizirao je nastajanje moderne kao raz-očaravanje svijeta, tj. kao proces sve veće racionalizacije. Cilj toga raz-očaravanja jest emancipacija čovjeka, tj. njegovo oslobođenje od svega onoga što je nekritički bio preuzeo, od svih kritički neprovjerenih autoriteta, poredaka, veza, institucija i konvencija. Već za Kanta lozinka prosvjetiteljstva glasi: »Sapere aude! Imaj hrabrosti da se poslužiš svojim vlastitim razumom!« Mnogim se

misliocima prošlog stoljeća, recimo, Karlu Marxu, taj poziv u slobodu činio nespojivim s idejom nekog apsolutnog bića kojemu bi čovjek dugovao sve što jest, i kojemu bi stoga morao biti poslušan. Još za Jean-Paula Sartrea bilo je nepostojanje Boga postulat čovjekove slobode.

Ne možemo se ovdje upuštati u mnoštvo teorija o nastanku, biti i posljedica pojave sekularizacije. Sigurno je da je svako monokauzalno tumačenje preusko. Danas je prošlo doba kad su teolozi, zajedno s mnogim kritičarima kulture, sekularizaciju jednostrano kritizirali kao otpad od Boga i kao puku dekadenciju. U međuvremenu se spoznalo da jedan od korijena novoga vijeka seže u samu Bibliju. Biblijska vjera u stvaranje po prvi put je, naime, u povijesti jednoznačno razlučila Boga i svijet, te tako svijet demitologizirala i dedivinizirala. Vjerovanje u stvaralaštvo uči, osim toga, da je Bog sve stvari uredio prema »broju, mjeri i težini« (Mudr 11, 21). To je bio bitan temelj i bitna pretpostavka za nastanak novovjekog prirodoznanstvenog pogleda na svijet. Mnogi značajni prirodznanci – Kopernik, Kepler, također Galilei i Newton, u našem stoljeću, recimo, Einstein i Heisenberg – nisu nikako bili ateisti; bili su duboko pobožni muževi koji su željeli u svijetu misliti tragove Božje stvaralačke zamisli. Tako teologu nikako ne pristaje da na totalan način kritizira novovjeki svijet. Nije riječ o tom da se kotač povijesti okrene unatrag.

S druge strane su, dakako, već davno prošla i ona vremena kad se novovjeki razvitak pratio i pozdravljao entuzijastičkim oduševljavanjem za napredak. Najkasnije tamo od objavljivanja »Dijalektike prosvjetiteljstva« Maxa Horkheimer i Theodora W. Adorna (1947) našla se prosvjetiteljska misao po prilici u istom položaju u koji je prosvjetiteljstvo u početku nastojalo dovesti kršćansko vjerovanje u objavu, i dijelom ga i dovelo. Velike ideje prosvjetiteljstva, u prvom redu racionalnost i napredak, velikim su dijelom prestale biti vjerodostojnima.

Raz-očaravanje svijeta nije donijelo samo neosporne pomake u civilizaciji, te u mnogom bitno olakšalo svakodnevni život; učinilo je također svijet siromašnijim i, pogotovo, opasnijim. Pri tom ne moramo pomišljati tek na opasnosti povezane s modernom atomskom ili genskom tehnologijom. Treba se prisjetiti i sve veće specijalizacije naše stvarnosti povezane s racionalizacijom, što onemogućuje pojedincu da bi još bio sposoban posjedovati neki pregled sveukupnosti ili čak njome upravljati. Tako se racionalizacija prevrće u neki novi iracionalizam i u novo iskustvo sudbinske izručenosti. Uz to se događa: ako se sve može izračunati, onda je na kraju i pojedini čovjek još samo brojka i zamjenjivi kotačić u sustavu društva, ili pak slučajni proizvod evolucije. Na kraju: znanstvene misli kreću se u prostoru umjetnih apstrakcija, prostoru koji je daleko od života; nisu nikad kadre da potpuno obuhvate krv i sokove stvarnoga života. Obveza da budemo racionalni sili nas da vladamo svojim emotivnim životom i da na nj prenosimo modernu inženjersku etiku. Takve ograničenosti, što ih sami sebi zadajemo, vode u emotivnu frustraciju. Stoga je Peter L. Berger, nadovezujući se na Sigmunda Freuda, govorio o nelagodnosti u modernoj kulturi. Ta je nelagodnost danas u svim dijelovima svijeta zahvatila velik dio mlade generacije.

Zato je razumljivo da je novi vijek već od početka pratilo i protunovovjeko kretanje. Uz novovjeko prosvjetiteljstvo postoji pijetizam, perioda Sturm und Dranga, romantika; uz ideologije i utopije napretka treba imenovati i filozofije restauracije; uz Descartesovu jasnu i razgovjetnu ideju Pascalovu logique du coeur (logiku srca). Stoga ono što se danas legitimira kao postmoderna nije u stvari uopće toliko nešto što bi slijedilo poslije novoga vijeka, kako se to u prvi mah čini; postmoderna pripada, naprotiv, najboljoj novovjekojoj tradiciji. Nikada nije bilo novoga vijeka bez kritike novoga vijeka. S pravom govori Joachim Ritter o dvostrukim tračnicama novovjekoje duhovne povijesti.

Nutarnja dijalektika novovjekoeg razvitka posebno je snažno djelovala na području religije. Novovjekoja sekularizacija nije, naime, nipošto dovela religiju do odumiranja, kao što je to npr. Karl Marx očekivao. Religija je čak na području marksističke vlasti, gdje se desetljećima o njoj u javnosti šutjelo ili se progonila te se i danas još potiskuje, ostala još uvijek živom. Ni u zapadnom svijetu nije religija jednostavno nestala. Uslijed novovjekoje specijalizacije povukla se institucionalna religioznost, naprotiv, iz »normalnog« svijeta svagdašnjice u neku vrstu nedjeljnog svijeta; izgubila je svoj sveobuhvatni, sveodređujući i integrirajući značaj, te postala posebnim područjem unutar svijeta koji se sve više diferencira i komplicira. Posljedica jest: stvarnost u kojoj živimo drži se zajedno sve manje nekom jedinstvenom vezom koja bi sve povezivala. Tako je pitanje o smislu sveukupnosti ponovno postalo aktualno, štoviše, u najvećoj mjeri hitno.

Putem pitanja o smislu religija je još uvijek, kao i ranije, prisutna i na sekulariziranom profanom području. Iz »objektivnog« vanjskog svijeta povukla se u nutarnost, u iskustvo osobne savjesti, u osjećajnost, apstraktnije formulirano: u subjektivnost. Time je postala intimnijom i navodno čišćom, ali i udaljenom od svijeta, u obostrukom smislu riječi bespredmetnom. Postala je nepredodivom, anonimnom, institucionalno neukorijenjenom. U tom anonimnom, institucionalno nevezanom obliku živi dalje na mnogo različitih načina: u umjetnosti, u političkim mitovima i ideologijama, u idolizaciji seksualnosti, sporta, zdravlja i koječesa drugog. Ovamo se pridružuje posljednjih godina ponovno probudeno zanimanje za istočnjačku meditaciju, za ezoteriku, antropozofiju pa sve do astrologije i ponovnog buđenja kultova Sotone. Tako moramo govoriti o povratku k sakralnom i o novom buđenju religioznosti. Zato su američki sociolozi religije već davno zamijenili tezu o napredovanju sekularizacije tezom o »persistence of religion«. Ne religija, nego teza o odumiranju religije ispostavila se u međuvremenu kao iluzija i kao wishful thinking.

Tako možemo sažeti: treba poći ne od prestanka religije, nego od situacije otuđenja između religije i modernog svijeta što ga određuje znanost i tehnika, kao i od otuđenja između anonimnih oblika religije i institucionalne, tj. uz Crkvu vezane religioznosti.

Zbog tog dvostrukog otuđenja nije samo religija ostala bez domovine nego je i sam čovjek ostao bez domovine i, na kraju, bez čvrste točke. Gdje nestaje sveobuhvatno jedinstvo sve stvarnosti, što se ranije javno artikuliralo preko religije koja je sve povezivala te se gajilo liturgijskim svetkovanjem, tu ostaje

čovjek pojedinac bez domovine i bez čvstoga tla. Max Weber naznačio je funkciju religije kao teodiceju, tj. kao smisleno tumačenje života i stvarnosti, u prvom redu kao prevladavanje iskustva trpljenja i zla. Ta je služba religije danas velikim dijelom nestala. No značajno je da su razni sekularni nauci o spasenju bili malo uspješni kad je riječ o pružanju zadovoljavajućih novih teodiceja. Tako je moderno društvo istisnulo religiozne teodiceje iz javne svijesti, ali nije uklonilo iskustva koja vapiju za njima. Bolest i smrt i nadalje pogađaju ljude; ljudi i nadalje doživljavaju socijalnu nepravdu i izrabljivanje. Posljedice toga su krize snalaženja i strah da bi se iza blistave fasade koju smo podigli mogla na kraju otvoriti zjapeća praznina ništavila.

Možemo poći još korak dalje. Istok i Zapad priznaju danas opća ljudska prava, barem nominalno. No temeljna misao ljudskih prava, misao o bezuvjetnom dostojanstvu svake pojedine osobe, misao je židovsko-kršćanske tradicije; ukorijenjena je u biblijskoj predodžbi o čovjeku kao slici Božjoj, predodžbi koja kaže da se na svemu što nosi ljudsko lice zrcali nešto od Božje uzvišenosti i veličanstva. Čim se s idejom Boga izgubi to religiozno utemeljenje, gube i ljudska prava i slobodarske institucije demokracije svoje posljednje opravdanje. Zato je naviještanje Božje smrti u međuvremenu već davno dovelo do javne proklamacije kraja starog evropskog ljudskog dostojanstva. Zato je, kako na Zapadu tako i na Istoku, uslijedila kriza kulture. To se događa uvijek kad su vrijednosti koje nose neku kulturu izgubile svoju plauzibilnost i snagu uvjeravanja. Oskudne su postale ne samo naše vanjske rezerve nego i one nutarnje.

Možda je prijašnjih stoljeća mnogima sukob s religijom bio razumljiv radi ostvarivanja slobodarskih poredaka; danas je religija jedan od uvjeta da bi zapadnjačka kultura preživjela. Tako je misao o Bogu danas aktualna na nov i mnogostruk način. To je šansa za teologiju, ali još više izazov.

II. Teološki izazov: pokazivanje racionalnosti vjere

Teologija ne može izvršiti svoju zadaću u današnjoj situaciji tako da se počue u privatno iskustvo Boga ili u religiozne osjećaje. Iskustvo i osjećaj važni su, dođuše, na području religije. No s idejom Boga nerazrješivo je povezana ideja stvarnosti koja obuhvaća sve i sve nadilazi. Misao o Bogu ne može se stoga ograničiti na neko posebno područje; ona polaže pravo na univerzalnost; obuhvaća sve. Stoga ne može izbjeći priliku, a da se ne razračuna s također univerzalnim zahtjevom samoga ljudskoga uma. Ni mišljenje ne poznaje nikakve zabrane kretanja. Mišljenje je univerzalno; misli su slobodne! Zato vjera i mišljene ne mogu pustiti na miru jedno drugo; oni stoje po svojoj biti u odnosu jedno prema drugomu. Vjerovati i misliti ide zajedno.

Sam Isus u prvoj zapovijedi zahtijeva da Boga ljubimo ne samo svim srcem i svom dušom nego i svim umom (diánoia) i svim razumom (sýnesis) (Mk 12, 31.33). U skladu s tim, Novi zavjet poziva kršćane da svim ljudima polože račun (apología) o svojoj nadi (1 Pet 3, 15), tj. da razlože logos, temelj i smisao svoga vjerovanja. Zato je za svu teološku tradiciju vrijedio aksiom »fides quae-

rens intellectum«, o vjeri koja traži razumijevanje i pita (Anzelmo Canterburyjski).

Teološka tradicija nije nikada bila načelno neprijateljska razumu. Naprotiv! Već su crkveni oci na kritički i stvaralački način prisvojili filozofsku teologiju jednoga Platona i Aristotela. Iz sinteze grčke filozofije i biblijske poruke nastale su zapadnjačka teologija i sveukupna evropska kultura. I prema prosvjetiteljstvu 18. stoljeća nije se teologija odnosila samo kritički. Kad je sazvan I. vatikanski koncil da bi protiv prosvjetiteljstva i liberalizma poduzeo ono što je u 16. stoljeću Tridentinski koncil bio poduzeo protiv reformatora, postavio se koncil ne samo protiv precjenjivanja uma, protiv racionalizma, nego je osudio i njemu suprotan ekstremni prokret, umu neprijateljski fideizam i tradicionalizam, koji je vjeru u Boga želio temeljiti isključivo na autoritetu ili na nekoj vrsti intuicije. Koncil je tako preuzeo legitimne interese modernog prosvjetiteljstva; branio je razumnost vjere i definirao, pozivajući se na Pavla (Rim 1, 19 ss), mogućnost spoznavanja Boga pomoću naravne svjetlosti uma. Koncil je, osim toga, utvrdio da između vjere i razuma ne može biti nikakve načelne suprotnosti, da je, štoviše, uz pomoć uma moguć i određeni uvid u tajne vjere.

Drugi vatikanski koncil potvrdio je te iskaze. No prošli se koncil našao u novim prilikama. Problem 20. stoljeća nije više, kao u 18. i 19. stoljeću, racionalizam i liberalizam. I jedan i drugi prihvaćali su još opću ideju o Bogu. Problem 20. stoljeća jest, naprotiv, ateizam i indiferentizam. Našavši se pred današnjim ateizmom masa, prošli koncil nije više mogao kao polaznu točku uzeti opće priznatu ideju Boga. Odgovor što ga je koncil dao modernom ateizmu u pastoralnoj konstituciji »Gaudium et spes« nije više uslijedio pomoću naravne spoznaje Boga, recimo, pomoću dokaza Božje egzistencije, koji se nuđaju kao nešto što se općenito uviđa naravnim svjetlom razuma. Koncil je, doduše, i nadalje zadržao tvrdnju da je čovjek konstitutivno usmjeren prema Bogu. No bilo mu je također poznato da ideja Boga koja je dana čovjeku može biti obrušena. Zato je koncil stao na tlo povijesne vjere u objavu da bi odatle argumentirano razložio kako je Božja objava, koja se u svojoj punini dogodila u Isusu Kristu, pun i definitivno valjan odgovor na pitanje čovjeka o samom sebi. U Isusu Kristu je – tako koncil – tek konačno jasno što je čovjek i na što je pozvan. Koncil je izričito ostao pri tom da taj čovjekov poziv nije nešto strano čovjekovoj biti koja je pristupačna razumu; štoviše, tek taj poziv dovodi čovjekovu bit do njezina potpunog razvitka. U Isusu Kristu, Bogočovjeku, doseže se definitivno čovjekovo dostojanstvo.

Tim iskazima pokazuje nam koncil određeni put teološkog razmišljanja. Taj put ne polazi od apstraktnih dokaza Božje egzistencije. Ti su dokazi, doduše, načelno mogući, ali su oni više na pomoć vjernicima čija je sigurnost načeta, nego onima koji ne vjeruju. Zato koncil polazi od konkretne povijesne zbilje objavljene vjere da bi tako, zatim, objavljenu vjeru pokazao kao potpun i posljednji odgovor na pitanje čovjeka. Mogli bismo također reći: koncil ne polazi od apstraktne mogućnosti spoznaje Boga; polazi od zbilje da bi pokazao njezinu nutarnju mogućnost i legitimnost. Time je koncil obnovio stari program: *fides quaerens intellectum*, vjere koja hoće razumjeti.

Takvo razmišljanje o nutarnjoj shvatljivosti kršćanske vjere u Boga i njezine sposobnosti da stvarnost smisleno razloži susreće se s jednim temeljnim uvidom poidealističke moderne filozofije. Nakon pretjerana naglašavanja spekulativne misli u njemačkom idealizmu spoznao je, naime, već Schelling u svojoj kasnoj filozofiji konačnost ljudskoga uma. Taj um ne može ni sama sebe obrazložiti ni sama sebe ispuniti. No u toj se konačnoj i mnogostruko uvjetovanoj, čak obeščašćenju, ljudskoj egzistenciji, ipak u isti mah pokazuje bezuvjetno dostojanstvo. Čovjek želi biti bezuvjetno priznat, štoviše, ljubljen. To se ne može izvesti iz kontingentnih uvjeta, niti se taj zahtjev u danim uvjetima može ostvariti. Ljubav koju nam pružaju drugi ljudi uvijek je konačna, te joj se granice pokazuju najkasnije u času smrti. Tako je temeljni položaj čovjeka paradoksan. Već je Blaise Pascal bio govorio o veličini i bijedi čovjeka, jer je čovjek, s jedne strane, duboko i u svemu uvjetovan a, s druge strane, ipak posve neuvjetovan.

Ako se ne prihvaća da je ta paradokсна situacija čovjeka nešto apsurdno, ako se, dakle, ne prihvaća da je čovjekova nada prijevarna, te je moguć smislen, ispunjen i uspio čovječji bitak, onda je to moguće samo tada ako postoji neka savršena, ničim ne uvjetovana, sloboda i ako se ta apsolutna sloboda slobodno zauzme za čovjeka, obrati mu se i povjeri. Slobodu može ispuniti samo sloboda. Točnije: može je ispuniti samo bezuvjetna, savršena sloboda, koja joj se definitivno obraća te je bezuvjetno prihvaća. Jedino je objava takve slobode dorasla paradoksnosti i nutarnjoj dijalektici što je osjeća upravo prosvijetljena, skepsom zahvaćena ljudska egzistencija. Samo Bog objave može ispuniti veličinu čovjekova dostojanstva i čežnju ljudskoga srca, a da ne bude prisiljen omalovažiti ili zanijekati čovjekovu bijedu. Tako može vjera u Boga priznati i prihvatiti ljudsku bijedu, a da ne moramo zato očajavati zbog izgubljene veličine.

Vjera u Boga posjeduje, dakle, sebi vlastitu racionalnost. Ne može se apstraktno i izvana dokazati; nitko se izvana ne može dokazom prisiliti da vjeruje. Ljubav može samo po sebi samoj biti vjerodostojna; mora samu sebe iskazati. Vjera pak iskazuje samu sebe kao istinitu tako da se iskazuje kao svjetlo u kojem tek čovjek i svijet potpuno postaju razumljivima. »Credo ut intelligam«, »vjerujem da bih razumio« govorili su Augustin i Anselmo Canterburyjski. Vjera, dakle, nipošto nije znak zabrane ulaska razmišljanju; vjera je poziv na razmišljanje. Možemo također reći: tko vjeruje ne vidi manje, vidi više; zato se smije pouzdati u to da će taj višak moći opravdati u sredstvu mišljenja.

Kardinal John Henry Newman pojasnio je taj način gledanja vjere nizom prisposobi. Upućuje npr. na rad nekog arheologa. Taj čovjek raspolaže ponajprije samo pojedinačnim nalazima ostataka zidova, kovanog novca, natpisa i, možda, književnim svjedočanstvima. Na temelju takvih, često vrlo oskudnih svjedočanstava, rekonstruira, sigurno uz pomoć intuicije, cjelinu zgrade, štoviše, kadikad cijelo kulturno razdoblje. Takva intuicija zatim pomaže sa svoje strane da se pojedini nalazi tek stvarno srede i razumiju. Newman upućuje također na dijagnozu nekog liječnika. Taj se najprije nalazi pred nekim znacima bolesti, ali na temelju svojega liječničkog »oka« prepoznaje u tim simpto-

mima uzrok bolesti. Polazeći od njega opet tumači simptome. Možemo navesti također prikladnu riječ sv. Tome Akvinskog: »Ubi amor ibi oculus – gdje je ljubav, tamo ima i oka«. Istinska ljubav ne čini slijepim, nego vidovitim; ona tek čini da se druga osoba prepoznaje kao dostojna vjere i ljubavi.

Slično je to sa svjetlom vjere. Vjera je sposobnost vida koja nam tek omogućava spoznaju temelja i smisla stvarnosti u svoj njezinoj visini i dubini. Upravo vjerom, koja nadilazi svaku spoznaju, otvara se potpuno spoznaja čovjeka, svijeta i povijesti.

Bog će u povijesti biti, doduše, uvijek problematičan. Kad to ne bi bilo tako, ne bi više bio skriveni Bog; no tada ne bi ni vjera bila slobodan čin čovjeka. Zato teologija mora uvijek ponovno naći hrabrosti da se uhvati u koštac s poviješću. Ne smije nikad lijeno i komotno počivati na lovorikama tradicije. No smije poći od čvrstog uvjerenja da usprkos svim osporavanjima može pokazati kako vjera pruža u sebi suvisli, nenadmašiv, posljednji odgovor na pitanje što ga čovjek ne samo ima nego, štoviše, što on sam jest. Zato će u svoj skromnosti pitati znaju li drugi neki obuhvatniji, dublji i uvjerljiviji odgovor, ili se ipak tajna, koja je Bog, pokazuje kao jedini stvarnosti primjeren odgovor na tajnu koja je čovjek.

III. Bog – riječ obećanja i nade

Na osnovi upravo rečenoga, Bog je riječ obećanja i nade za čovjekovo biće, koje ne može postići svoje punine samo od sebe. O tom ćemo sada, u ovom posljednjem dijelu, još nešto točnije govoriti.

Kao kršćanski teolozi polazimo od vjere u Boga što je svjedoči Biblija. Prvu sažetu objavu u kojoj u Starom zavjetu Bog sama sebe objavljuje nalazimo pri gorućem grmu. Tu se Bog objavljuje kao »Ja sam ovdje« (Izl 3, 14). Time se pomoću hebrejskog glagola »haja« tumači biblijsko ime Boga »Jahve«. »Haja« znači biti, odnosno tu biti. Već je grčki prijevod Staroga zavjeta, Septuaginta, to tumačenje preveo na kasnije uobičajen način: »Ja sam onaj koji jesam«. No u hebrejskoj Bibliji nije riječ o nekom mirujućem bitku, nego o dinamičnoj bivstvujućoj prisutnosti. Umjesto »Ja sam koji jesam« bit će, dakle, potrebno prevesti: »Ja sam onaj koji je tu«; ili još točnije; »Ja sam onaj koji će tu biti«. Ako to tako shvatimo, riječ je o obećanju i o zadanoj riječi. Gledajući iz ljudski bezizlaznog položaja izraelskog naroda, kaže se: »Ja ću biti tu pomažući, spavajući, oslobađajući«, »bit ću s vama«. Biblijsko ime Boga jest, dakle, riječ koja oslobađa, koja otvara budućnost i utemeljuje nadu.

Novi zavjet sadržajno preuzima to tumačenje. Bog je, naime, u utjelovljenju svojega Sina definitivno obistinio obećanje što ga je dao u Starom zavjetu, te se u utjelovljenju Isus Krist definitivno pokazao kao Bog koji je među nama i s nama. Tako može Novi zavjet u 1. Ivanovoj poslanici sve što ima reći o Bogu sažeti u jednu rečenicu: »Bog je ljubav« (1 Iv 4, 8.16).

U suvremenoj katoličkoj i evangeličkoj teologiji ima mnogostrukih pokušaja da se, polazeći od tog iskaza da je Bog ljubav, ponovno odredi Božja bit. Tako

Bog nije neko najviše biće u smislu prosvjetiteljstva; niti pak je samo apsolutni bitak u smislu zapadnjačke metafizike, nego je živi i oslobađajući Bog povijesti, Bog nade (Rim 15, 13), Bog koji je ljubav, tj. Bog koji se povjerava i daruje.

Gdje takvi začeci ne zastanu u pličacima, nego se dosljedno misle do kraja, tu vode do obnove nauka o Presv. Trojstvu. Nauk o Presv. Trojstvu ne želi, naime, biti ništa drugo nego mucavo razlaganje rečenice da je Bog ljubav. Želi reći da Bog odvijeka sama sebe povjerava i daruje: Otac Sinu, Sin Ocu, Otac i Sin Duhu i taj Ocu i Sinu. Ljubav je, dakle, najnutarnija bit Božja, u koju bivamo prihvaćeni po Isusu Kristu i u Duhu Svetomu.

Moguće je pokazati da je takav nauk o Presv. Trojstvu upravo onaj potpuno važeći i posljednji odgovor modernom ateizmu. Pred radikalnim dovođenjem u pitanje kršćanske vjere ne pomaže nikakav slabašni ni magloviti teizam. Takav je teizam prosvjetiteljstvom i ateizmom već rastočena vjera bez čvrstoga tla u sebi. Jedna jedina, osamljena božja osoba ne može se, naime, uopće misliti. Takav je pojam Boga, osim toga, izložen sumnji Feuerbacha, Marxa i Nietzschea da je riječ o projekciji, tj. lako ga je raskrinkati kao tvorbu čovjekove želje. Jedino kršćanski nauk o Trojstvu misli Boga kao u sebi samoj postojeću slobodu u ljubavi. Ona nije jedino sankcija i legitimacija onoga što jest; ona izlazi iz sebe same, povjerava se, ne potvrđuje svijet, nego, štoviše, mijenja svijet i čovjeka.

Takva razmišljanja o obnovi nauka o Presv. Trojstvu nisu neke zaplotnjačke spekulacije. Pružaju nam, naprotiv, ključ za kršćansko tumačenje stvarnosti. Da je Bog ljubav, to znači da je ljubav smisao postojanja. Iskaz »Bog je ljubav« sadrži, naime, jedno obećanje. Budući da je Bog u Isusu Kristu definitivno ušao u savez s čovjekom te ga definitivno priznao i prihvatio, to je naš ljudski bitak definitivno istrgnut iz ruku uzaludnosti. Ako je Bog ljubav, to je time rečeno da ljubav nije uzaludna, nego da zauvijek ostaje (1 Kor 13, 8). Usprkos svoj konačnosti, svemu fragmentarnom karakteru i svoj uzaludnosti rasprostranjena je nad čovjekovim životom nada da sve ono što neki čovjek iz ljubavi nastoji i, koliko je kadar, postiže na kraju ne nestaje u ispraznosti, nego je definitivno ugrađeno u tkivo stvarnosti.

Odatle bi se mogla izvesti ne samo teologija ljudskoga rada nego i teologija trpljenja. Zna se da ljubav i trpljenje pripadaju najtješnje jedno drugomu. Odatle proizlazi pogotovo kršćanska predodžba vodilja jedne obnovljene kulture, jedne civilizacije ljubavi.

Židovski filozof religije Martin Buber napisao je jednom da je riječ Bog »najopterećenija od svih ljudskih riječi«. Kakvih sve nepravdi nije već bilo u ime Božje! Ipak nadovezuje Buber: »Ne možemo oprati riječ 'Bog'..., ali možemo je, zablacenu i razderanu kakva jest, podići s tla i uzdignuti je nad uru velike brige.« Čovjekova nada nije u tom da je Bog mrtav, nego da živi i da se kao živ pokazuje. Dokle god nije dokazano da je nada nešto prošlo i zastarjelo, dotle to neće biti ni Bog.

Riječ Bog naznačuje »id quo maius cogitari nequit«, »ono od čega se veće ne može pomišljati« (Anzelmo Canterburyjski). Bog, dakle, uopće ne može biti nešto prošlo i zastarjelo. Bog je, naprotiv, jezgra jedne docta spes, jedne

nade koja opravdava temelje nade, koja neiskorijenjivo pripada čovjeku, a koja ipak nadilazi sve što čovjek može učiniti te mu upravo tako daje posljednji smisao.

Tako nam je upravo danas potrebna teologija koja se ne bavi bilo kakvim trikovima, nego se posvema usredotočuje na svoju temu da položi račun o Bogu. Već je tomu davno što je proklamacija Božje smrti dovela do smrti čovjeka. Jedino priznavanje Božjeg božanskog bitka dovodi do istinskog očvječenja čovjeka. Ono je temelj bratstva među ljudima i mira u svijetu. Nada čovjeka nije da je Bog mrtav, nego da živi. To je danas jedina nada.

S njemačkog preveo:

Vjekoslav Bajsić