

studije

Rudolf Brajčić

VJEČNO ČOVJEŠTVO

Danas je sve podvrgnuto promjeni. A kada to nije bilo? Iako je uvijek bilo tako, danas je to na poseban način i u tolikoj mjeri da nam se pričinja da se i ono što je dosad vrijedilo kao vječno i nepromjenljivo, počelo ulamati pred najezdom promjena. U takvoj situaciji govoriti o vječnom čovještvu zvuči nesuvremeno i neuvjerljivo. A ipak ne bismo smjeli temu shvatiti tako. Ona ne želi unositi statiku u čovjeka, ne želi ga mumificirati, jer smo uvjereni da je promjenljivost čovjeka imanentan temelj svih ostalih promjena u svijetu. Ako je sve u svijetu radi čovjeka, onda su i promjene u njemu radi promjene čovjeka. Zato su promjene u svijetu barometar naše suvremenosti. Ako ih ne doživljavamo kao ono što je za nas dobro i za čovjeka poželjno, znak je da smo u svom razvoju na ovaj ili onaj način zaostali, da se nismo razvili do onog stupnja na kojem bi nam dotična promjena u svijetu, novonastala situacija u njemu, došla kao naručena.

Daleko je od nas dokidati čovjeka kao biće u razvoju. Ipak bismo htjeli govoriti o vječnom čovjeku. Željeli bismo govoriti o onom u čovjeku što se kao uvijek isti parfem širi svim čovjekovim pothvatima i što se miješa sa svim njegovim unutrašnjim procesima, odvijali se oni u ovom ili u onom vremenskom kontekstu, bilo danas ili jučer. Ne mislimo pri tome na vječnu nepromjenljivu bit čovjeka aristotelovsko-tomističkog shvaćanja, ni na konstitutivne dijelove te biti. Ne mislimo ni na vlastitost čovjekova duha, kojom se otima prostorno-vremenskim promjenama. MI-

slimo na zračenje čovjekovih dubina, koje prožima cjelokupno njegovo djelovanje, na zoru s vrhunca čovjekova bića kojom započinje svaki dan čovjekove akcije, na čovjekovo metafizičko iskustvo, koje je baza svih ostalih njegovih iskustava. Osim, naime, trajne i nepromjenljive biti, u nama postoji i trajni nepromjenljivi element u svakom duhovnom očitovanju našega bića kojim ono sebi stoji prozirno sa svim svojim temeljnim odrednicama i tom prozirnošću čini svijet oko sebe prozirnim prostorom svojih zahvata. Očitovanje je to uvijek iste čovjekove biti, pa zato uvijek isto očitovanje čovječstva. Tu čovječanstvo stoji samo po sebi vječno prisutno. U toj se točki čovjek poklapa sa samim sobom i svijetom. Stoga, kad se čovjek izgubi, jedino se tu može naći i kad se izgubi svijet, jedino se u povezanosti s tom točkom može natrag zadobiti.

Gdje je usidreno vječno čovječstvo?

Iako ovdje ne želimo prepričavati i navoditi što su drugi govorili o tom očitovanju vječnog čovječstva, ipak ćemo navesti neke mislioce, koji se mogu smatrati istraživačima čovjekova pradomovinskog prostora u smislu naše teme. Prema njima se nećemo odnositi kritički, jer ne namjeravamo ulaziti u ispravnost njihova tumačenja datosti o kojoj govore, nego nas zanima uočavanje same datosti s njihove strane, kako bismo lakše stvorili uvjerenje o postojanju u nama jednog fenomena od bazičnog značenja, a da možda o njemu još nismo ni informirani na nešto sistematičniji način. Poslije tog kraćeg pregleda bit će lakše progovoriti o naravi i o značenju samog fenomena.

Navedimo najprije *Martina Bubera*. Bio je »netipizirani« čovjek. Kad je dvije godine prije svoje smrti primao u Amsterdamu Erazmovu nagradu, nizozemski nadržabin i njegovi kolege nisu prisustvovali svečanosti s isprikom da Buber ne zastupa ono židovstvo koje oni predstavljaju. Nije bio, dakle, poklonik institucionalnog židovstva, ali ni hasid, pripadnik židovskog mističnog pokreta. Ono što u sebi nosi zove iskustvom, nadlogičnim blokom, koji i poslije logične razrađuje ostaje nejasan. Što je to? Misleći na to, Buber piše: »Sa mnom je bilo tako da su mi odjednom sva iskustva o bitku koja sam imao od 1912. do 1919. postala prisutnima kao jedno veliko iskustvo vjere. Time mislim na iskustvo koje zarobljuje čovjeka u čitavom njegovom biću i cijelu njegovu misaonu moć tako da se

» MARTIN BUBER je rođen u Beču 1878. Studirao je u Beču, Leipzigu, Berlinu i Zürichu. Bio je urednik cionističke revije *Welt*, vođa kulturno-političke »demokratsko-cionističke frakcije«, suutemeljitelj »Židovskog izdavačkog poduzeća«. Od 1916. do 1924. uređuje organ *Juden*, koji je sam pokrenuo. Od 1923. djelovao je na njemačkom sveučilištu u Frankfurtu na Majni kao profesor židovske religije i etike. Godine 1938. započeo je predavanja sociologije na sveučilištu u Jeruzalemu. Umro je 1965. Glavna su mu djela: *Ich und Du* (1923), *Zwiesprache* (1932), *Königtum Gotter*. (1936), *Dialogisches Leben* (1947).

oluja, prodirući kroz sve sobe i sva vrata, u njemu posvud širi.«[^] Neko iskustvo bitka, nadlogično, olujno, što iznutra navire i zahvaća cijelu nutrinu — to je taj fenomen kod Martina Bubera na koji bismo htjeli upozoriti.

To svoje iskustvo Buber naziva i »uskim grebenom« (der schmale Grat). »Time bih htio reći«, piše on, »da ne boravim na širokoj visoravni jednog sistema, koji bi obuhvaćao niz sigurnih postavki o Apsolutnom, nego da stojim na jednoj uskoj klisuri među ponorima, gdje nema nikakve sigurnosti izrecivih spoznaja, već vlada izvjesnost samo o susretu s Onim koji ostaje skriven.«¹ Buber ne kaže da je smješten nad ponorom (ništavila) kao Kierkegaard i poslije egzistencijalisti, nego da boravi među ponorima. Koji su to ponori? Sam kaže da njegov boravak »između« ponora treba shvatiti »s onu stranu subjektivnog i s ovu stranu objektivnog«. Pred njegovim subjektom prostire se ponor Apsolutnog, s kojim on stoji u vezi, a iza njegova subjekta nalazi se ponorni prostor stvari. Ne ulazimo u pitanje koliko je potreban taj ponorni prostor zaleđa i koliko je potrebno obuhvatiti biografsku i povijesnu povezanost sa svojom sredinom da se stane pred Boga i rekne mu se »Ti«. Nas ovdje zanima Buberova neposrednost stajanja pred Bogom, koja bar u konačnici ostavlja sve stvari iza sebe, iako se od njih ne dijeli.

Još je jednim izrazom stigmatizirana misao Martina Bubera, a s njom i sam Martin Buber. To je izraz »čovjek s kažiprstom«. Čovjek s ispruženim kažiprstom pokazuje samo na jednu stvar, ne na mnoštvo stvari, kao što to čini mislilac i predavač, i na čitavost stvari, a ne na njezine komadiće, kao što to radi analitičar. Kad se sav čovjekov život sažme u znak, kad čovjek sebe doživi kao znak, tek onda dobije slobodan pogled da vidi što se u njegovoj dubini pred njim zbiva. Tada biće stupa u razgovor s Bitkom, koji mu otkriva da je ono — biće — sudionik Bitka i da mu se dopušta daljnje sudjelovanje u Bitku.*

I *Bergson* zna za supra-Intelektualnu emociju, koja se može iskristalizirati u znanstveni sistem, ali koja ga vremenski prethodi.² Prije metafizike kod znanosti postoji duboka emocija, koja u volji izbija kao elan i zamah, a u razumu kao skup predodžaba. On tu supra-Intelektualnu

¹ M. BUBER, *Werke I. Schriften zur Philosophie*, München 1962. str. Uli. si. Usp. također CH. SCHÜTZ, *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk, eine Gesamtdarstellung*, Benziger Verlag 1975, str. 14. Schützov je prikaz dosad najbolji prikaz Buberova djela na njemačkom jeziku.

² M. BUBER, *Werke I*, str 383-4.

* M. BUBER, nav. dj., str. 1117. Usp. CH. SCHÜTZ, nav. dj., str. 29.

³ BERGSON je rođen u Parizu 1859. Bio je profesor na Collège de France. Glavna su mu djela *L'évolution créatrice* (1907) i *Les deux sources de la Morale et de la Religion* (1932) i dr. O ovom je posljednjem djelu kod nas napisao raspravu dr. D. GRAČANIN, *Moderni filozof — branitelj kršćanstva? — Omogućuju li Bergsonove koncepcije kršćanstva ispravno poimanje naravnog i nadnaravnog reda?* Sarajevo 1935. Bergson je umro 1941.

emociju shvaća i entuzijazmom, zanosom, što se kao požar širi od duše k duši. I entuzijazam i emocija mogu se znanstveno obraditi, no oni prethode znanosti. Supra-intelektualna emocija je i intuicija, koja prethodi razumu.'

Zanimljiv je opis religioznog čuvstva američkog religioznog psihologa *William Jamesa*. Iako nešto stariji od Bergsona, prihvatio je glavna načela njegove filozofije i prema njima provodio svoja ispitivanja. On misli da u našoj svijesti postoji neko čuvstvo kojim iskušavamo »stvarnost«. Pod stvarnošću pak razumijemo ono što ne možemo osjetilima opažati. Radi se, dakle, o nadosjetnom čuvstvu. To čuvstvo iskazuje nešto što je stvarno nazočno kao da se u njemu nalazi predodžba nečeg što je stvarno prisutno. I ta se prisutnost nadosjetne stvarnosti iskazuje intenzivnije nego postojanje vidljive stvarnosti izvan nas svjedočanstvom osjetila. Taj nam se nadosjetilni stvarni red posvud nameće, makar mi skretali pažnju na drugo. Kao da direktno gledamo istinu. To nadosjetilno iskustvo sadržava više istine nego bilo koje razumno zaključivanje, s kojeg sjaji pojmovna jasnoća.'

Na predašnje bih ovdje nadovezao misli *Karla Rahnera o* transcendentnom iskustvu. Pod tim on razumijeva subjektalnu, netematsku, u svakom duhovnom činu danu, nužnu i neotklonjivu susvijest spoznavajućeg subjekta i njegovu otvorenost prema bezgraničnim širinama sve moguće stvarnosti. To je *iskustvo*, jer je nezaobilazni uvjet svakog konkretnog iskustva. I to iskustvo je *transcendentalno*, jer pripada nužnoj strukturi spoznavaoaca, a izmiče svakoj kategoriji iskustva koje imamo o predmetima. Tim transcendentnim iskustvom dano je anonimno i netematsko znanje o Bogu. U njemu se doživljava zamah prema Bitku uopće. Tu se ne spoznaje Bog kao jedan predmet uz drugi predmet. To nije predmetna spoznaja kao kad spoznajemo predmete oko sebe. To je unutrašnje iskustvo otvorenosti prema horizontu Bitka, prema beskonačnom, neograničenom, bezimеноm, prema »svetoj tajni«. »Smirite se jednom«, piše dajući duhovne vježbe. »Ne mislite o svim mogućim stvarima niti što više komplicirano. Pustite da do izražaja dodu praiszvrone stvarnosti duha: šutnja, tjeskoba, neizreciva težnja za istinom, za ljubavlju, za zajedništvom, za Bogom. Predstavite sebi osamljenost, tjeskobu, blizinu pred smrću... Tada nastupa nešto od praiszvrone spoznaje Boga. Tada čovjek možda ne može o tome mnogo reći. Tada vidi kako

• D GRAČANIN, nav. dj., str. 25-26, 31, 33.

' WILLIAM JAMES rođen je 1852. Djeluje na Harvardskom sveučilištu od 1876. do 1907. kao profesor psihologije i filozofije. Radikalni empirist. Glavna su mu djela *Principles of Psychology*, 2 sveska (1890), *The Varieties of Religious Experience*, (1902), *Pragmatism*, (1907) i dr. U *Pragmatism i The Varieties of Religious Experience* usvojio je dotadašnja glavna načela bergsonizma.

• Usp. V. KEILBACH, *Uvod u psihologiju religije. I*, Knjižnica Života, Zagreb 1939, str. 32.

' K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Herder 1976, str. 31, 32, 44, 64, 70-79.

iz najbližega možemo Boga 'dohvatiti' kao neko Ništa, nešto Odsutno, kao nešto Bezimeno, kao nešto što guta sve iskazivo i pojmom obuhvatljivo.«!"

S tim se najhitnijim iskazima tih mislilaca zadovoljavamo. Na temelju njih želimo samo utvrditi da postoji neko neposredno iskustvo o Bogu koje oni nazivaju različitim imenima.

Sad bismo htjeli to metafizičko iskustvo, koje se javlja u svim čovjekovim duhovnim činima (mislama i slobodnim odlukama) kao njihov nužni uvjet, malo pobliže upoznati.

U čemu se sastoji metafizičko iskustvo?

Ono nije ništa drugo nego prozirnost misaonog bića, dok o predmetima misli ili odlučuje, samome sebi. To je najprije Iskustvo našega Ja, doživljaj svijesti samoga sebe. To je onaj unutrašnji osjećaj da smo, dok mislimo ili težimo, prl-sebni, sami sebi prisutni. To je spoznaja našega Ja, ali drugačija spoznaja od one spoznaje Izvanjskih predmeta na temelju Izvanjskog Iskustva. Tom prisebnošću kao da sebe »kušamo« (»gustamus«), neposredno doživljavamo. To je iskustvo, ali unutrašnje iskustvo. Mogli bismo se Izraziti I prostornom kategorijom. Dok predmete doživljavamo I spoznajemo kao nešto Izvan nas, odijeljeno od nas I više ili manje udaljeno od nas, ovdje sebe doživljavamo kao onoga koji smo mi sami, pa, prema tome, neodijeljene I neudaljene od sebe. Otud bol I muka kad nas savjest počne dijeliti i cijepati, suprotstavljati nama samima. To nije predmetna spoznaja, nije probijanje u našu svijest nečeg drugog, različitog od nas. To smo ml sami, koji se postavljamo pred same sebe. U svijesti smo sebi prisutni ontičkom prisutnošću." Na toj nedjeljivosti nas samih od samih sebe u našoj svijesti temelji se govor o tome kako nitko ne može izići Iz sebe, kako nitko ne može samoga sebe ostaviti, kako svatko samoga sebe nosi posvud — i tako dalje. Taj doživljaj nas samih je najdublji naš doživljaj. S njim smo na dnu samih sebe. To je temeljni naš doživljaj. S njime utemeljujemo sebe kao spoznavaoce I

" K. RAHNER, *Einübung priesterlicher Existenz*, Herder 1970, str. 18-19.

*i Malo je poznat Tomin tekst zašto smo svjesni sebe i što znači znati za se: »Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse quodammodo supra ipsam effunditur; in quantum vero in se ipsa habet esse, in se ipsam redit; virtutes igitur cognoscitivae, quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt se ipsas: sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt se ipsas.« Hrvatski: »Navratiti se na svoju bit ne znači ništa drugo nego da stvar subsistira (postoji) u samoj sebi. Forma, ukoliko materiji daje da nešto bude, razlijeva se materijom; ukoliko u sebi sadrži bitak, svraća u se; tako spoznajne moći, koje nisu subsistentne, nego su čini nekih organa, same sebe ne spoznavaju: to se jasno vidi kod pojedinih osjetila. Ali one spoznajne moći koje po sebi subsistiraju (u sebi postoje), znaju za se.« *Summa theol*, I, q. XIV, a. 2, ad 1. Na taj sam tekst aludirao kada sam kazao da je po svijesti misaono biće samo sebi ontički prisutno.

slobodne samoopredjeljivače, pa se sve ostalo što doživljavamo na nj naslanja, kao na ono što je uprisustvovalo u svim našim duhovnim operacijama.

Iz opisa je očito da se u našoj svijesti nalaze dva elementa: sama svijest i ono o čemu je svijest; prozirnost i ono što je sebi prozirno; unutrašnje očitovanje i ono što se iznutra očituje; unutrašnje iskustvo i ono o čemu se ima iskustvo. U našem, dakle, unutrašnjem iskustvu nalazimo predmet tog iskustva. Taj predmet je naš vlastiti bitak, koji ima moć da se sam sebi očituje, da sam sebe doživi. Njime se puni naša svijest, on je izvor našeg unutrašnjeg doživljajnog svjetla. On je sadržaj naše svijesti, sadržaj našeg unutrašnjeg iskustva. Ne pitajmo kako se svijest odnosi prema tom svom sadržaju, niti što ona pridonosi našem ontičkom Ja, niti kako se oni među sobom razlikuju i povezuju. Nas to ovdje ne zanima, premda je to stvar koja zaslužuje svaku pažnju. Ovdje nas zanima sama činjenica: u svijest probija ontičko Ja, samo biće, i ako u svijesti treba tražiti njezin sadržaj, onda ga treba tražiti upravo u ontičnosti svjesnog subjekta. Ta ontičnost je svjesna sebe, osvještava se svakim našim duhovnim djelovanjem, ona je ono što je sebi prozirno, ono što nam se u dubinama očituje, ono o čemu imamo unutrašnje iskustvo. Samo to želimo ovdje naglasiti. Zašto? Jer nas upravo ontičnost svjesnog subjekta kao sadržaj naše svijesti upozorava na mogućnost metafizičkog iskustva o Bogu. Bog je, naime, prisutan u našem biću, on mu je imanentan i kao Stvoritelj i kao Darivatelj vlastitog života. Pa kad pod naše unutrašnje iskustvo potpada naše vlastito biće, mora na neki način pod to iskustvo potpasti i sam Bog, koji se skriven u nama nalazi. Stoga pokazati način kako je u nama Bog, znači pokazati kako u unutrašnjem iskustvu doživljavamo Boga.

Kako je u nama Stvoritelj?

Prva veza čovjeka s Bogom jest na temelju stvaranja, pri kojemu čovjek izlazi iz Boga kao učinak iz svog uzroka. Prema tome, sve ono što povezuje učinak s njegovim izvorom, povezuje i čovjeka s Bogom. I još više i uže, jer su sva uzrokovanja i izlaženja iz uzroka, u vidljivom svijetu samo neka slika i sjena stvaranja. Ja bih pak svu povezanost stvara sa Stvoriteljem sveo na ono na što i treba svesti kad se nešto sažima u bitno: odnos *biti* prema *Biti*, dakle na korijen stvara prema onom temeljnom u Bogu, na odnos stvorene opstojnosti prema Nestvorenoj opstojnosti. Stvaranje je proizvođenje bića ukoliko Je biće, a ne preoblikovanje već postojećeg bića u drugo biće.^ To znači da Je termin stvaralačke akcije, ono za čim ona ide, sama opstojnost stvara. Dati samu opstojnost

² To je metafizička definicija stvaranja: *Productio entis inquantum ens.*

(ni iz čega) nekome ili nečemu, znači stvoriti. Stoga je opstojnost ono što se u stvoru odnosi na Boga, kao stvaralački uzrok, jer je ona učinak stvaranja.

U samoj, dakle, stvorenoj opstojnosti treba tražiti nešto što upućuje na Boga kao na svoj izvor. To nešto je ograničenost stvorene egzistencije. Stvor je, naime, u svome temelju, koji ga nosi, u svojoj opstojnosti ograničen. Stvar nije samo ograničena stvar, nego je prije svega ograničena opstojnost. Prije nego stvorene stvari počnemo među njima razlikovati i razgraničavati raznim granicama, po kojima je jedna od njih ova stvar, a ne ona, a druga od njih ona stvar, a ne ova — prisiljeni smo ih sve skupa i bez razlike shvatiti ograničenim bitkom. Bez obzira na njihove specifične naravi, ograničenost im je svima zajednička crta. Prije nego što su ovo ili ono, sve su one ograničen bitak. To je zato jer je svaka specifična narav, bez obzira na to koja je i kakva je, moć ograničavanja bitka.

Ta ograničenost stvorene opstojnosti nije nešto izvan same opstojnosti. Ograničenost je upisana u samu stvorenu opstojnost. Ona je unutrašnja stigmatizacija te opstojnosti. Ograničenost je ontičnost, pripada ontičnosti stvorenog bitka. Stoga, kad u našoj svijesti očituje naš stvoreni bitak, očituje se skupa s njim i njegova ograničenost.

Tako u Iskustvu svoga bitka postajemo svjesni svoje ograničenosti, i to kao crte svoga bitka, po kojoj se on odnosi prema Bogu kao prema svome stvaralačkom ishodištu. Ograničenost prema tome doživljavamo kao temelj svoga odnošaja prema Bogu, kao ono što nas otkriva i prokazuje drugim od njega i u opstojnosti ovisnim od njega."

Ograničenost se pak jedino u odnosu prema Neograničenosti može doživjeti kao temelj odnošaja, jer se ona ne može odnositi na temelju same sebe na samu sebe suprotstavljajući se samoj sebi. Tako ograničenost postaje prozor u Neograničenost, ograničeni bitak rasklapa horizont prema neograničenom Bitku, ali sve to na temelju odnošaja pa nam se odnošaj pokazuje kao put u Transcendenciju. Zato doživljaj Transcendencije, Onoga koji je transcendentan nad svakom ograničenošću imamo i nemamo. Imamo ga, jer se ne može doživjeti nešto što temelji odnos prema nečemu a da se ovo doživljajem baš nikako ne dodiruje. To bi bilo protiv naravi odnošaja. Spoznajom, naime, subjekta odnošaja ujedno spoznajemo i termin na koji se subjekt odnosi. I ujedno nemamo neposrednog Iskustva o Transcendenciji, kakva je u sebi. Imamo doživljaj otvorenosti prema Transcendenciji, a ne doživljaj same Transcendencije.

I' Nismo ovdje uzeli kao temelj odnosa stvora prema Stvoritelju kontingentnost stvorenih stvari. Kontingentnost kao temelj odnosa prema Stvoritelju pokazuje Stvoriteljevu nužnost bivovanja. Za nas je, međutim, ovdje prikladnija punina Bitka, na koju pokazuje ograničenost stvora nego nužnost Stvoritelja bitka, na koju pokazuje kontingentnost, premda se u metafizičkom iskustvu i ova posljednja skupa doživljava.

To ne znači malo. To je mnogo. Najprije, taj je doživljaj otvorenosti i upućenosti na Transcendenciju različit od svih drugih doživljaja, svojevrstan i specifičan, pa kad se u njemu nađemo, doživljavamo da smo u dodiru s Nekim, različnim od svih onih s kojima se susrećemo u svojim izvanjskim partikularnim iskustvima dnevnog života te prepoznajemo da se s Njim nalazimo na jednoj drugoj domeni nego što je domena estetskog, znanstvenog ili praktičnog općenito. To je religiozna domena, kojoj pripada taj doživljaj otvorenosti prema Transcendenciji. Taj Je doživljaj puniji i sveobuhvatniji nego ostali doživljaji, zahvaća šire teritorije našega bića nego ostali doživljaji, jer ga pokreće Neograničeni. U tome smo dodiru s Puninom cjelokupnog bitka. Tu stojimo pred Bezimenim, jer samo ograničeni bitak može imati ime, kojim se razlikuje od drugih ograničenih bitaka. Neograničenog nazvati imenom značilo bi ograničavati ga. Taj Je doživljaj konačno korirenski, pa Je zato on naše najdublje Iskustvo. On se Javlja skupa s doživljajem nas samih, i to ukoliko smo u korijenu ono što Jesmo, to jest ograničeni. U njemu naše najdublje duo dolazi do Iskustvene vidljivosti. Zato razumijemo dubinu I širinu ljubavi, dubinu i širinu religioznog uopće, koje se na tom Iskustvu zasniva, razvija i pali.

To Iskustvo otvorenosti prema Transcendenciji Je dinamično, sposobno da se širi u beskraj. I na tome nam se malo zaustaviti.

Stvaranje je časovita akcija. Ono se zbiva nevremenski. Ne traje nikako. Biva odjednom. No ml si predstavimo da teče polako, tako polako da bismo taj proces mogli filmski snimiti. Sto bismo na tom filmu vidjeli? Naiprije bismo vidjeli Boga, zatim kako iz nlega Izlazi stvaralačka riječ te, konačno, kako tamo gdje se njegova stvaralačka riječ nađe, nastaju stvorenja, I to pomalo se pomaljavajući Iz nštavila. Ne obraćajmo previše pažnju tim slikama! Za nas u ovaj čas na tom filmu nisu važne slike nego smjer kojim teče film. On teče od Boga preko Božje riječi prema stvoru. Taj film prati samo stvaralačko djelovanje od početka do krala, od Boga do stvora. Glavna mu je tema dinamika stvaranja. U našem Iskustvenom unutrašnjem spoznajnom procesu, o kojem govorimo, tijekom Je obrnut. Tu mi prevaljujemo put u protivnom smjeru. U metafizičkom Iskustvu doživljavamo najprije sebe, a zatim, nošeni strujom ograničenosti, dodirujemo Neograničenog. Kao što postoji dinamika stvaranja u pravcu Bog—stvor, tako postoji i dinamika našeg Iskustva u pravcu stvor—Bog. No to Je filmski tako prikazano. Zapravo, doživljajem nas samih *skupa* doživljavamo I zahvaćamo Transcendenciju, Jer se naš ograničeni bitak, koji ne možemo doživjeti bez ograničenosti, odnosi na Boga pa je neobuhvativ bez tog odnosa. Doživljajem nas samih dano Je Iskustvo otvorenosti prema Transcendenciji, a time je Iskustveno već dodirnutu Transcendencija. Ne možemo Iskustiti sebe tako da se u se zatvorimo, jer nas iskustvo našeg ograničenog Ja vodi u krilo neograničenog TI. Iskustvo ili iskustvena spoznaja našeg ograničenog bitka jest iskustvena spoznaja u zamahu prema neizmjernom Bitku. Ona Je pulzacija prema njemu, živi odnos, koji teži svom termi-

nu.[^] Valovi našeg unutrašnjeg metafizičkog iskustva ne udaraju niti se lome unutar zidova našega bića nego se razlijevaju prema teritorijima neizrajernosti. Između nas i Boga ne stoji željezna zavjesa. Nismo kule bitka, nego bitak na putu u Transcendenciju. Kao takvi dolazimo u metafizičkom iskustvu sebi do svijesti. Doživljavamo se kao zamah prema Transcendenciji, koji postaje sve veći što se više doživljavamo i osvještujemo kao otvorenost prema njoj.*'

Još nismo došli do kraja u opisivanju metafizičkog iskustva. Još nismo istakli ulogu njegove iskustvenosti u spoznaji Boga kroza nj.

Svoj ograničeni bitak u metafizičkom iskustvu ne spoznajemo kao predmet (objekt) apstraktnim pojmom, nego ga doživljavamo kao konkretnu stvarnost. Ne spoznajemo sebe uopćeno, na općenit način, kroz općenite pojmove, nego doživljavamo konkretno, točno onako kako opstojimo. Doživljavamo samo svoju opstojnost, sebe u svojoj konkretnoj opstojnosti. I ta Iskustvena konkretna spoznaja našeg bitka vodi nas k spoznaji Transcendencije, stavlja nas u zamah prema njoj. To znači da je naš ograničeni bitak živi unutrašnji znak ili simbol Transcendencije. Znak, naime, ukoliko nas uvodi u spoznaju druge stvari, razlikuje se od pojma upravo time što je znak uvijek konkretna stvar, ali otvorena prema drugoj stvari koju signalizira kao dim vatru." Dim ograničenosti našega bitka signalizira, dakle, vatru Transcendencije. MI o tom »dimu« Imamo neposredno iskustvo, što znači da se po njemu nalazimo u Iskustvenoj blizini same »vatre« Transcendencije. Sjetimo li se da je Bog po Imanenciji mnogo Intimnije u ograničenom bitku nego vatra u dimu, onda tek možemo slutiti koliko se metafizičkim iskustvom približujemo vratima neposrednog Iskustva Transcendencije. Od njega nas dijeli samo tanka koprena, koju će milost ukloniti. Okrenimo se, stoga, milosnom životu u nama.

Kako je u nama Bog po milosti?

Sav je čovjek, kažu teolozi, po milosti dignut u vrhunaravni red. Bit će stoga u vrhunaravni red dignuto i naše metafizičko iskustvo. Milost je

" Ovdje se ne radi o težnji na temelju volje, nego o težnji koja je imanentna samoj metafizičkoj iskustvenoj spoznaji, kao što je svakom djelovanju imanentna težnja k svome završetku. Ta se spoznaja ne može, prema tome, zbiti bez zamaha prema Transcendenciji, bez horizonta Bitka. Transcendencija ipak nije njezin cilj, nego njezin relativni termin.

Budući da je metafizička iskustvena spoznaja prasluka naše predmetne spoznaje na temelju vanjskog iskustva, i u toj spoznaji je skriven impuls prema Bitku. Vidi J. MARÉCHAL, S.J., *Le point de départ de la Métaphysique*", Cahier V. *Le thomisme devant la Philosophie critique*. Desclée 1949.

" O pojmu kao eksplikaciji i simbolu kao značenju vidi M.D. CHENU, O.P., *Anthropologie de la liturgie*, u *La liturgie après Vatican 77*, Unam Sanctam 66, Cerf 1967, str. 171-174.

vrhunaravna kvaliteta našega bića. U našem, dakle, metafizičkom iskustvu, u kojem duh postaje sebi proziran (sebe svjestan), morat će i ta vrhunaravna kvaliteta doći do vidljivosti kao provrhunaravljena prozirnost našega bitka. Ispitajmo, stoga, tu novonastalu situaciju našega bića!

Milost je trajna vrhunaravna kvaliteta duše. Ta je kvaliteta božanske naravi. Po njoj čovjek postaje dionikom božanskog života. Bitak, koji u metafizičkom iskustvu dolazi do unutrašnje vidljivosti, sad je opremljen milošću, sudjeluje u božanskom životu pa kao takav u tom iskustvu dolazi na vidjelo. To je uglavnom sve i ono bitno što ovdje želimo reći. No pogledajmo to ipak malo izbližega!

Iako milost shvaćamo nečim što pridolazi naravi, ona nije običan akcidens s periferije bića kao boja na limenoj plohi. Milost zadire do same srži bića. Modulira samu narav, a time i sam bitak (esse), koji se naravljju ograničuje. S milošću su proširene granice naravi na vrhunaravnoj razini, a to proširenje povlači za sobom proširenje čovjekova bitka na istoj razini. Prisutnost milosti treba tražiti na dnu i u korijenu čovjekovu u samoj njegovoj opstojnosti koja po milosti postaje opstojnost Božjeg djeteta, opstojnost pobožanstvenjenog čovjeka, tako da se ona prvenstveno uzdiže u vrhunaravni red, da se prvotno ona pobožanstvenjuje. Bilo bi vrlo nesretno reći da nam se narav (natura) pobožanstvenjuje, a da nam opstojnost (esse) ostaje u naravnom redu.

Milost je, doduše, nadogradnja našega bića, ali ne smijemo previše podleći sugestivnoj moći prispodobe o naravi i o njezinoj vrhunaravnoj nadogradnji pa zamišljati da pri toj nadogradnji narav ostaje kao temelj, a s njom i njezina opstojnost, dok bi se milost na tu narav i njezinu opstojnost naslonila kao prvi kat na temelje kuće. Zaboravljamo da je uvijek opasno u takvim se stvarima odveć prepustiti dinamici metafore. Ni Pavlova metafora o pitomoj grančici ucijepljenoj na divlju stabljiku nije nevina. Ne vodi nas do kraja u pravu spoznaju, iako čudo pobožanstvenjenja donekle osvjetljuje. Doista bi misterij prestao biti misterij kad bi se dao do kraja predstaviti slikom. Trojstvo djeteline može nas upozoriti na Presveto Trojstvo, ali nas malo može obogatiti njegovim dubinama.

Treba, dakle, na naše pobožanstvenjenje gledati cjelovitije. Režim milosti prožima nas do dna, zahvaćajući sam naš bitak. To bi i htio reći Pavlov izraz, po kojem smo u Kristu nova stvorenja. Kao što se stvaranje zbiva davanjem opstojnosti, tako se i novo stvaranje zbiva izdizanjem naše opstojnosti na razinu Božjeg opstojanja, sudjelovanjem u Božjem čistom Bitku."

" I. VICENTE, O.P. (t 1595), koga slijede drugi tomisti, piže: »*Gratia per se primo est formalis quaedam expressio et participatio divinae naturae, secundum in quod excellentius est et divinius in ipsa natura Dei; est enim eius participatio, quatenus est ipsum Esse imparticipatum et independens, omnem praebens essendi plenitudinem.*«

Stoga se ne čudimo da u našem metafizičkom iskustvu izaruje vrhunarni bitak, po kojem stojimo u vezi s Bogom kao sudioničari u njegovu Bitku. Ta veza je dana posjedovanjem Duha Svetoga, kao naše nove kvazi—forme. Tako sam Duh podliježe metafizičkom iskustvu." Po milosnoj Božjoj autokomunikaciji sama Transcendencija postaje iskustvenom, no ne tako da bismo imali dva metafizička iskustva — jedno na temelju naravnog bitka, a drugo na temelju pobožanstvenjenog, nego tako da je u nama jedino ovo drugo iskustvo, koje u sebi uključuje prvo u preobraženom, pobožanstvenjenom obliku.^" Doživljavamo se onima, koji primaju Transcendenciju i posjeduju je, ali u ograničenoj mjeri, pa prema tome, još uvijek stojimo u otvorenosti prema njoj.^"

Početna svijest o tome je početak mistike. Mistika na vrhuncu, koja je bila pasionirani predmet Bergsonova i Jamesova istraživanja, bit će ta ista svijest razvijena vrhunski. Svatko ima tu početnu svijest.

Okrenimo se sada zaključcima koji proizlaze iz nauka o metafizičkom iskustvu. Započnimo s potrebom kategorizacije tog iskustva!

Ni teološki racionalizam ni misticizam

Točka transcendentalnog iskustva poklapa se s točkom u kojoj postajemo sami sebi prozirni i sebe svjesni. Mjesto pak naše prozirnosti nama samima i našeg osvještavanja jest najunutrašnije i najdublje mjesto našega

— »Milost je po sebi najprije neki izražaj božanske naravi i udioništvo u njoj pod vidom uzvišenijeg i božanskijeg u samoj Božjoj naravi; milost je, naime, udioništvo u njoj, ukoliko je čisti nesudionički i neovisni Bitak sadržeći (pružajući) svu puninu bivovanja.« *Relectio de habituali Christi Salvatoris sanctificante grada, Romae 1590, str. 18.*

Držim se sentencije da uz stvorenu milost postoji i nestvorena milost. Duh Sveti, naša *quasi-forma*.

»Treba pretpostaviti da izobraženo biće posjeduje jednu točku u teologiji, koju tijekom proučavanja dugo nisu smatrali očitom. Doista, treba prihvatiti i shvatiti da se Bog uistinu saopćuje po svome Duhu, gledanom kao takvom i da je prvotno mjesto takvog pristupa čovjekov transcendentalitet, a ne bilo koja kategorijalna stvarnost, unutrašnja ili vanjska« . . . Postoji termin »transcendentalitet uzdignut na razinu milosti« (»transcendentalite élevée a la grace«) . . . »Svaki put kad se govori o neograničenom transcendentalitetu, svaki put kad se ne guši poziv na neizmjereno, svaki put također kad se čovjek bez ograda predaje apsolutnom, koji je uključen u njegov transcendentalitet, možemo reći da imamo iskustvo transcendentaliteta, koji, ukoliko je milošću uzdignut, direktno dodiruje samoga Boga.« K. RAHNER, *Experience de l'Esprit et choix existentiel* u *L'expérience de l'Esprit*. Mélanges Schillebeeckx, Beauchesne 1976, str. 1/3, 176.

Da sama Transcendencija, time što nam se daje Duh Sveti, postaje iskustvenom, nije protivno onoj zasadi prema kojoj nitko ne može znati da li je u milosti ili ne, jer se svi naši čini u odnosu prema Bogu vrše u milosti (aktuelnoj), bili mi u posvetnoj milosti ili ne.

To iskustvo nije zrenje Boga (visio), premda je već njegov predokus. Navezano je na našu predmetnu spoznaju (a posteriori) kojom se osvješćujemo, a u kojoj nema neposredne spoznaje Boga. Tek kad se Bog neposredno saopći našem razumu kao objekt (kao *intelligibile* in intellectu), tad će iskustvo u povezanosti sa zrenjem u potpunom jedinstvu predstavljati naše blaženstvo. Spoznat ćemo Boga kao što spoznajemo sebe u refleksiji prvoga stupnja (objektalno i subjektalno ujedno).

bića. No budući da je čovjek kao vremensko—prostorno biće upućen na povijesni razvoj u prostoru i vremenu da bi se kao povijesno biće razvio u povezanosti s vanjskim svijetom i njegovom pomoći, postavlja se pitanje: kakva veza postoji između našeg transcendentalnog iskustva, tog dubinskog i najunutrašnjeg u nama, s jedne strane, i, s druge strane, spoznaje svijeta izvan nas kao predmeta raznih kategorija uz pomoć kojih se u klimi slobodne interkomunikacije povijesno ostvarujemo? Odgovor na to pitanje za nas je danas vrlo poučan.

Naše povijesno zbivanje u vremenskoj i prostornoj dimenziji u svezi s vanjskim svijetom nije isto što i naše transcendentalno iskustvo. Transcendentalno iskustvo je unutrašnje i kao takvo ono je iskustvo subjekta, dok se povijesno zbivanje vrši uz spoznaju stvari izvan nas kao predmeta i uz slobodni zahvat u te stvari kao predmete (objekte) naših slobodnih odluka pa se ono zbiva na području objekata izvan nas, ono je predmetne (objektivne) naravi. Povijest se zbiva na objektivnom planu. Potrebna nam je, dakle, što preciznija spoznaja predmeta, osoba, pokreta, događaja, društvenih i individualnih fenomena kao i cilja kojemu sve to treba da vodi, kako bismo, slobodno se odlučujući, tijekom povijesnog zbivanja upravljali vrhunarnom cilju, Bogu. Ukratko: potrebno je na predmetan način uz pomoć pojmova poznavati narav svih stvari i cilj svega da bismo mogli razviti dinamizam povijesti. Potrebno je sve stvari što jasnije pojmovno obuhvatiti, pojmovno produbiti, razgraničiti, sistematizirati i kategorizirati, naći im zajedničku točku rasta, zajednički cilj, pronaći na temelju njihove specifičnosti ulogu u tom rastu, kako bi volja mogla što jasnije i djelotvornije predmetno djelovati. To pak postizavamo razumnim (racionalnim) istraživanjima, razglobima, pojmovima i kategorijalnim razlikovanjima. Zato nam je potrebna filozofija o čovjeku, o svijetu i o Bogu, a to znači filozofija i spekulativna teologija o subjektu povijesti, o povijesnoj sredini i njezinim povijesnim mogućnostima te o smjeru povijesnog zbivanja. Potreban nam je teološki racionalizam kao preduvjet i svjetlo povijesti.² Bez njega upadamo u mehanizam povijesti, zatvarajući se u kulu transcendentalnog iskustva (misticizam, religiozni osjećaj) ili, ukoliko izlazimo iz te kule i sa žarom se dajemo na povijesno djelovanje, u to djelovanje unosimo zbrku i pomutnju, slični čovjeku koji se s velikim žarom daje na gradnju mostova, a da nema jasnih pojmova o gradnji.

I ne samo da smo upućeni na pojmove radi našeg ispravnog i punog povijesnog ostvarivanja nego smo na njih upućeni i radi samog metafizičkog iskustva. Ono nije zrenje Boga, koje nas tek u nebu čeka. Stoga u

Teološki racionalizam uzimam za razliku od filozofskog racionalizma, koji niječe mogućnost objave i nadnaravnog reda ili uveličava ulogu razuma na štetu pozitivne religije. Teološki racionalizam nije ništa drugo nego skolastički konceptualizam. U recima naše vjerske publicistike nije ovo uvijek dovoljno jasno pa nepotrebno dolazi do međusobnog predbacivanja.

pokušaju da ga sebi učinimo što shvatljivijim, da ga tematiziramo, da ga sebi protumačimo, treba da posegnemo za filozofskim instrumentarijem i metodikom, kao i za nadopunom s teološkim pojmovima i teološkim spekulativnim osvjetljenjima. Nije slučajno u tumačenju našeg religioznog iskustva zaglibio i Bergson i James, pa i Buber. Tek skolastici, kao Maréchal, Rahner i pokoji drugi s uspjehom izmiču brodolomu između Scile panteističkog imanentizma i Haribde religioznog iracionalizma (fideizma i modernizma).

Potreba pojmova za stvaranje povijesti i potreba tih istih pojmova za tematiziranje metafizičkog iskustva upućuje nas na to da su te dvije strane našeg bića, unutrašnje metafizičko iskustvo i vanjska eksplikacija čovjeka, po povijesnom zbivanju, međusobno usko povezane.

I doista, naše povijesno zbivanje u sklopu s predmetima raznih kategorija ne događa se bez veze s transcendentnim iskustvom. U tom transcendentnom iskustvu sve se temeljne kategorije bića i prva načela doživljavaju, i to u horizontu Bitka, u zamahu prema Apsolutnom. Bez tog doživljaja kategorijalna spoznaja izvan nas ne bi uopće bila moguća. Zato, što je transcendentno iskustvo življe i prozirnije, to je filozofsko-teološko kategoriziranje, potrebno za stvaranje povijesti, lakše, sigurnije i plodnije. Njegujući to iskustvo, otvaramo se lucidnijem primarnom uvidu u cijeli povijesni blok, o kojem smo govorili, a time i njegovoj razgradnji pomoću pojmova.

Nije manje tješnja veza tog istog povijesnog bloka ni s metafizičkim iskustvom, ukoliko je povijesno zbivanje izvedeno slobodno. Naš slobodni angažman u konkretnim vanjskim zbivanjima samo je partikularni izražaj izbora naše volje izvršenog na temelju unutrašnjeg metafizičkog iskustva i u njegovu okviru. Kao što u metafizičkom iskustvu doživljavamo svoje Ja, tako doživljavamo i svoju slobodu, koja je zvana da se u autentičnosti doživljaja svoga odnosa s Neograničenim potvrdi tako da svako stanje naše volje za ovu ili za onu kategoriju vanjskog zbivanja nije ništa drugo nego anektiranje jednog partikularnog vanjskog zbivanja u odluku izvršenu na prostoru metafizičkog iskustva ili širenje te odluke na naše vanjsko djelovanje. Zato je naše metafizičko iskustvo barometar dubine proživljavanja našeg povijesnog zbivanja. K tome, metafizičko iskustvo, u čijoj se klimi i na čijoj razini vrši slobodan izbor, jest iskustvo, životni doživljaj, pravo (racionalno) čuvstvo, pa ukoliko je u nama dublje i vitalnije, utoliko je naše vanjsko povijesno zbivanje više život.

Potreban nam je, dakle, misticizam. Inače ćemo bez njega biti kutija pojmova i hladni kompjutori u svom religioznom moralnom životu, općenito u povijesnom samoostvarivanju.

Ni teološki racionalizam odvojen od misticizma, ni misticizam odvojen od teološkog racionalizma, nego sjedinjeni. To je ideal. Sjedini li se unutrašnje prosvjetljenje (metafizičko iskustvo), mislio je James, s

razumskim (teološkim), mogu nastati sistemi velikog formata, koji mogu osvojiti cijeli svijet.^ Tu misao treba dalje nastaviti: sjedini li se stvaranje odluka u unutrašnjem prosvjetljenju s razumskim predočivanjem povijesnog tijeka, mogu nastati životi velikog formata kao što su životi aktivnih mistika.

Osnovno prilagođenje današnje teologije

Na temelju transcendentnog iskustva može se izraditi uz pomoć Objave cijela teologija s racionalnim pojmovima. To je transcendentna teologija. Takva je teologija K. Rahnera, koga J. B. Metz naziva njemačkim Newmanom. Toj teologiji je ishodište, dakle, jedno iskustvo. I to je ono što je čini suvremenom.

Sve se, naime, znanosti danas temelje na iskustvu, na tumačenju iskustva, na otkrivanju zakona po kojima se iskustvo odvija. U želji da nadvlada mehanistički determinizam i otkrije spiritualnost Bergson je posegnuo za spiritualnim iskustvom. Tek je tako mogao pozitivistima nešto reći o duhovnom njihovim jezikom i njihovom metodom, to više što to metafizičko iskustvo podliježe mogućnosti znanstvenog pozitivnog istraživanja. Njime se bave sve moderne psihologije religije, počev od američke (Edwin D. Starbuck, James) preko patološko-pozitivističke, psihoanalitičke do metodičko-empirijske psihologije.

Mi smo dosad psiholozima religije dopuštali da religiozno doživljavanje pozitivno opišu i pokažu njegove elemente, a sebi smo pridržali pravo da donesemo filozofsku prosudbu o tom iskustvu. No na temelju čega smo donosili tu prosudbu? Na temelju naše teodiceje, njezinih dokaza za Božju opstojnost i njezine metafizičke slike o Bogu kao predmetu. Dakle, na temelju kategorijalnog dokazivanja Božje opstojnosti i kategorijalne slike o Bogu. Propustili smo da racionalno, filozofski protumačimo samo metafizičko iskustvo, počinjući od njega samog. Dokazavši raznim izvanjskim kategorijalnim dokazima (iz kontingencije stvari, iz kretanja i tako dalje) Božju opstojnost, govorili smo da se u religioznom iskustvu javlja odnos stvora prema Stvoritelju, da se javlja religiozni osjećaj ovisnosti o Apsolutnom. To je bila naša metafizička prosudba transcendentnog iskustva, ali prosudba izvana, ne iznutra, takva da se samog transcendentnog iskustva nismo ni dodirivali. Ako je koji psiholog religije pokušao religiozno iskustvo kao takvo shvatiti kao test Apsolutnog, negirali smo mu pravo na taj postupak, jer da je to stvar filozofije, a pri tom smo mislili na našu kategorijalnu teodiceju, koja to iskustvo filozofski nije uopće obrađivala.

23 V. KEILBACH, nav. dj., str. 33.

Kakav je bio učinak toga postupka? Kako smo se postupno na ljestvama logike dizali iz osjetnog u nadosjetan svijet, tako smo pomalo ostajali bez sljedbenika. Napuštali su nas svi pozitivno raspoloženi, jer im mi na koncu nismo mogli pokazati Boga da ga vide, a oni, naučeni na pokus, vječno očekuju da im na neki način demonstriramo Boga. Gubili smo ljude prije nego bismo stigli aplicirati rezultate svoje predmetne metafizike na čovjekovo transcendentalno iskustvo.

Transcendentalna teologija počinje s unutrašnjim duhovnim iskustvom i iz njega samog uzima »iskustveni« dokaz za Božju opstojnost i u njemu gleda proživljavanje Božjega misterija pa će sva Objava služiti rasvjetljenju toga doživljavanja. Ona može svakog pozitivistu upozoriti na to iskustvo i označiti mu mjesto pralogike na kojem se susreće s Bogom te pokušati tematizirati mu upravo to iskustvo. Kako je svrha prilagodbe teologije pomoći današnjem čovjeku da dode do vjere, a taj je čovjek u osnovi empirist, svođenje teologije na »empirijski« teren, na transcendentalno iskustvo, predstavlja danas njezino osnovno prilagođenje.

Pri tome ne smijemo misliti da transcendentalno iskustvo pruža takav uvid u Božju opstojnost i nadosjetni svijet uopće, da iz njega u subjektu *nužno* slijedi tematska vjera. Tematska vjera, pa čak i netematska, uza sve transcendentalno iskustvo, ostaje slobodan čin, kojim čovjek sebe u odnosu prema Neograničenom može potvrditi, ali ne mora. Radi se samo o tome da današnjem čovjeku racionalni pristup k vjeri učinimo što prikladnijim, a na današnjem je čovjeku da vjeru slobodno prihvati. Teolozi ga ne mogu na taj prihvat prisiliti nikakvim izlaganjem, niti nikakvim znanstvenim metodama. Teologija može samo ukloniti zapreke i stvoriti najbolje uvjete za prihvaćanje vjere. I samo za tim u svojim prilagodbama i ide.

Tko je bolje upućen u Kanta, lako će vidjeti da transcendentalna teologija od njega uzima ishodište za svoju teološku refleksiju, dakako, uz potrebne ograde. Kant uz *ja mislim* kao uz čistu apercepciju i kao uz transcendentalno jedinstvo svijesti veže transcendentalnu dedukciju.[^] Pri tome shvaća »Ja« bez ikakvih odrednica, dok transcendentalna teologija metafizičko iskustvo shvaća iskustvom čovjekova »Ja« u smislu ograničenog bitka. To spominjemo zato da bismo mogli lakše shvatiti kako transcendentalna teologija danas predstavlja i prilično sretnu prilagodbu filozofskim sistemima, koji su pretežno subjektivistički. Dokida raskorak između teološkog rezoniranja i današnjih mislilaca orijentiranih subjektivistički.

No odmah moramo reći da transcendentalna teologija ne smije suspendirati predmetne teologije. Kao što nije dovoljan misticizam bez teo-

E. KANT, *Kritika čistog uma*. Preveo N.M. Popović. Kultura, Beograd 1970, str. 124-127.

loškog racionalizma, tako nije dovoljna ni transcendentalna teologija bez predmetne ili kategorijalne teologije, koju razvija škola.^

Dapače, ona mora stajati s njom u uskoj vezi. Ona kategorijalnoj teologiji signalizira koji su njezini elementi za pojedine povijesne epohe više aktualni, a koji manje, i na taj način pokazuje povijesnu uvjetovanost predmetnih aspekata. Tako čovjek danas, kad se u okviru transcendentnog iskustva ne doživljava primarno u kontekstu s prirodom, prvim stvorenim svijetom, nego sa svijetom, koji je on sam industrijom i tehnikom stvorio, s drugim i trećim svijetom, ne pita otkuda prvi svijet, ne pita za klasične argumente za Božju opstojnost, nego pita za smisao snaga drugog i trećeg svijeta, koje je sam stvorio. O tim ga, naime, svjetovima u metafizičkom iskustvu pogađa ograničenost, doživljava se ograničenim graditeljem svijeta, doživljava da je njegov vlastiti svijet bez Apsolutnog apsurdan.^ Predmetna teologija mora biti sistematski izgrađena i u nju svakako spadaju klasični kategorijalni dokazi, koji vrijede za sva vremena, jer je u svim vremenima bitno vječno prisutno, no budući da je teologija nešto funkcionalno, kao što je svaka znanost funkcionalna (nema *le scientisme pour le scientisme* ni *la théologie pour la théologie*), mora se obazirati na ono što je u pojedinim vremenima različito od onoga u prošlim vremenima. Da bi za to mogla biti budna, potrebna joj je veza s transcendentnom teologijom.

Da li su transcendentalna teologija i predmetna teologija dvije teologije? Rekao bih: transcendentalna teologija i predmetna teologija — to je kompletna teologija. Time je sve kazano. Za školu to može predstavljati tehničke probleme, ali jednu i drugu valja preći, zasad možda u *Kristovu misteriju* transcendentalnu teologiju bar 1. stupnja refleksije po Rahnerovu *Grundkursu*, a predmetnu kao obično.^

Dehelenizacija kršćanstva?

Kršćanstvo je kao religija s Istoka sa željom da se uklopi u grčko-rimski svijet ušlo u filozofsko-moralne okvire helenizma, toga glavnog misaonog luka rimskog imperija. Rječnik helenizma i njegova filozofska misao utjecali su od 2. do 4. stoljeća na refleksiju o kršćanskoj objavi i na formulaciju kršćanskih dogma. U filozofiji toga doba domanira pla-

" Razočarao me K. RAHNER svojom sistematskom obradom *Presvetog Trojstva* u J. FEINER—M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, 2, Benziger Verlag 1967, str. 317-404. Očekivao sam da će nam dati transcendentalnu teologiju Trojstva u skladu s klasičnom predmetnom teologijom. On, međutim, na sve moguće načine predmetnu teologiju >liba<.

*» W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Grunewald 1972, str. 33.

" Tako se te dvije teologije svržavaju na Filozofsko-teološkom institutu u Zagrebu već 8. godinu.

tonizam, ali uvijek s aristotelovskim i stoičkim elementima. Evo značajnijih filozofskih pojmova u koje je ušlo kršćanstvo: Božja beskonačnost, Božja nepromjenljivost, Logos, relacije, besmrtnost duše itd.^ To se reflektiranje Objave s pojmovima i načinom grčke filozofije nastavilo preko Augustina, Alberta Velikoga, Tome Akvinskog i skolastike uopće sve do naših dana.

Danas se osjeća nostalgija za izvornim, za biblijskim, za napuštanjem helenskog razuma i vraćanjem biblijskom srcu, za dehelenizaciju kršćanstva.

Da se »ubojstvo« autentičnosti Objave, koje je počinio grčki spekulativni duh, jače naglasi. Iznose se razlike između grčkog i židovskog duha, da se time Izazove nespojivost Biblije s grčkom filozofijom. Te je razlike dobro uočio Martin Buber. Sam je bio poljski Židov. Za nj je Istočnjak motorik, a Zapadnjak senzorik. Istočnjak je uho, a Zapadnjak oko. U Istočnjaku radi više dinamika osjećaja i psiholoških pokreta nego želja za pojmovnim brušenjem i stvaranjem sistema. Svoju osobnost Izaruje više djelovanjem nego proučavanjem. Ne dijeli teoriju od prakse, nego mu teoriju valja tražiti u praksi i u doživljaju. Smatra da Istinu, Boga, može jedino čitavošću življenja obuhvatiti i uščuvati.^

Trebalo bi stoga, tako se zaključuje. Objavu, koju nam je dao Istočnjak, Izvaditi Iz misaonog helenskog zapadnjačkog frižidera, u kojem se kristalizirala u pojmove i zaledila u sistem, i opet je oživjeti duhom autentičnosti.

Međutim, stvarna helenizacija kršćanstva ne postoji. Postoji, doduše, pokrštenje helenizma, ali ne heleniziranje kršćanstva. Postoji prilagođenje kršćanstva helenističkoj sredini, ali ne konformiranje kršćanstva helenizmu, premda je bilo i takvih pokušaja u heretičkim pravcima.^ Kršćanstvo je helenizam filozofski pročistilo, korigiralo i obogatilo te tako sebe iskazalo autentičnim helenskom duhu, budući da je kao univerzalna religija za svaki duh. Tek kad se dokaže da pojmovi i sinteze, koje karakteriziraju duh grčke i srednjovjekovne zapadnjačke filozofije nisu vječne ljudske vrijednosti, od kojih bi se i danas moglo živjeti, čovjek će biti spreman »dehelenizirati kršćanstvo«.

Time, međutim, ne želimo reći da je s ulaženjem Objave u helenističke starovjekovne i srednjovjekovne misaone strukture kršćanstvo izvršilo kompletnu refleksiju o Objavi. Filozofsko-teološki sistem, u koji je složeno kršćanstvo, jest sistem predmetne filozofije i teologije. Taj je sistem složen na temelju uvida u stvari, a ne uvida u se, ako pak i na te-

28 Vidi P. HENRY, *Helenismus und Christentum*, u LTK 5, 215.

^ CH. SCHÜTZ, nav. dj., str. 29–39.

»Doleo Platonem omnium haereticorum condimentarium factum.« TERTULIJAN, *De anima*, 23.

melju uvida u se, onda se u tom uvidu subjekt tretira kao da je objekt. Tom sistemu nedostaje dimenzija transcendentalnosti, nedostaje mu polazište iznutra, od doživljaja, od iskustva puna mislene gustoće, o kojem smo tijekom članka govorili, dok Biblija, s druge strane, upravo vrije tim iskustvom i nudi ga za ishodište helenskoj i svakoj ljudskoj refleksiji. Kršćanstvo je dobro učinilo što je objavljene istine filozofski obradilo kao premete, ali tim nije učinilo sve, što je poželjno da se učini. Nije predmetnost nadišlo i sistematskom transcendentalnom refleksijom zaokružilo oko samog doživljaja i iskustva kršćanskog bitka. Biblija nudi polazište za takvo zaokruživanje, posebno svojim poimanjem ljudskog srca. Za Objavu je srce izvor ne samo osjećaja nego i ideja, namisli i odluka. Dapače, biblijsko je srce središte bića, mjesto gdje čovjek razgovara sam sa sobom (Post 17, 17; Pnz 7, 17), otvara se ili zatvara Bogu. »U konkretnoj ili globalnoj antropologiji Biblije«, piše J. de Fraine i A. Vanhoye, »čovjekovo srce je sam izvor njegove svjesne, intelektualne i slobodne osobnosti, mjesto njegovih odlučnih opredjeljenja, mjesto nepisana Zakona (Rim 2,15) i otajstvena Božjeg djelovanja.«¹ Danas transcendentalna teologija uzima za svoje ishodište upravo to biblijsko srce i svoja razmatranja sklapa s predmetnom vizijom kršćanstva. Tim vrši ono posljednje što s Objavom kao primljenim darom od Boga treba izvršiti. Pokušava da, vodena svjetlom vjere, svjetlom Duha Svetoga, prodre koliko je više moguće u dubine toga dara i ukoliko je predmetan govor o Bogu (objavljenje istine), i darivanje čovjeku vlastitog Božjeg života (transcendentalno iskustvo). Pri tome kao da se Židov i Grk spajaju u jedno. U cjelokupnosti predmetne i transcendentalne teologije nema više, čini se, ni Židova ni Grka, nego novi čovjek s Božjim darom i svojom ljudskom kategorijalnom i transcendentalnom refleksijom.

Prognoza budućnosti transcendentalnog iskustva

Bergson je misticizmu prognozirao dobru budućnost. Ako je nakon asketske strogosti srednjega vijeka došlo do današnjega mahnitanja za užitkom, zašto se ne bi s tog mahnitanja moglo prijeći na bolje? Zašto se uz stroj i uz njegovu pomoć ne bi mogla razvijati mistika? Zašto ne bismo od znanosti materije prešli k znanosti duha?²

Kad čovjek prolista Tofflerovu knjigu *Šok budućnosti*, Bergsonova pitanja postaju vrlo slmplicistlička.³ Nikad u povijesti čovječanstvo kao cjelina nije imalo šanse da postane mistik. Pogotovo je neće imati u bu-

¹ J. DE FRAINE i A. VANHOYE, *Srce*, u RBT. KS, Zagreb 1969, stupac 1253.

² D. GRAČANIN, nav. dj., str. 71–75.

³ A. TOFFLER, *Šok budućnosti*. S engleskog preveo M. KIRAC. Otokar Keršovani, Rijeka 1975.

dućnosti, u koju nas prebacuju »raketu napretka«. Mistik je zaseban, rijedak, privilegirani fenomen, izrastao iz milosti, istančanog sluha za Ljubav i volje samo za jedno, za vjernost Ljubavi. Sve što bismo mogli reći za mistiku budućnosti odnosi se na prebacivanje naglaska u mističnom doživljaju svijeta. Prije je mistik kao Božje djelo proživljavao prirodu. Danas i sutra doživljavat će čovjeka i njegova djela, njegove društvene strukture, njegove međuljudske spletove i u tom gledati Boga. Sjaj svoje mističke Ljubavi, njezin dinamizam i bogatstvo oblika svojim će mističnim očima otkrivati u bogatstvu čovjekove moći dane mu od Boga, da stvara nove svjetove. Rijetkost pak mistika ostaje. Mistici nisu prvi primjerci evolucije poslije kojih treba očekivati masovnu pojavu mistika koju je priželjkivao Bergson.

Međutim, transcendentalno unutrašnje iskustvo susreta s Bogom jest općeljudska pojava, neovisna o povijesnim uvjetima, pa i u vijeku današnjih nabujalih struja promjena ostat će prisutno u čovjeku. Ono je točka u kojoj se čovječstvo vječno zrcali. Kršćanstvo, koje je sol zemlje i kvasac prijesnog tijesta, upućeno je uvijek, a posebno danas, na uzgajanje tog unutrašnjeg Iskustva. Koliko će u tom uspjeti, teško je unaprijed reći. S naše ljudske strane možemo reći samo to da će uspjeh biti to veći ukoliko budemo više surađivali s milošću.

Trebat će stoga da, više nego inače, zalazeći u svoju nutrinu, posvećujemo pažnju transcendentalnom Iskustvu, ukoliko po njemu stojimo pred Bogom I doživljavamo Boga. Dosad smo možda u svojim razmatranjima razmatrali odviše predmetno I odviše se psihologizirali, odviše se bavili sobom, a zaboravljali na eksodus Iz sebe u pravcu Transcendencije, na koju nas unutrašnje Iskustvo vitalno usmjeruje. Pri tom valja svratiti pažnju na doživljaj ograničenosti, koji je sadržan u transcendentalnom iskustvu. Svoju ograničenost valja živo doživljavati, jer je ona najtješnja kopča s Bogom. Mi uvijek tražimo Boga u nečemu. Ako ga tražimo izvan sebe, onda ga tražimo u svijetu, u bližnjemu. Ako ga ne tražimo izvan sebe, tražimo ga u sebi. A Boga, nama transcendentnog, nema ni u svijetu ni u nama. Bog sa svojom transcendencijom započinje ondje gdje svijet prestaje i ondje gdje prestajemo mi. Samo ga na tim granicama našega bitka, kad je riječ o transcendentalnom Iskustvu, možemo susresti kao TI, kao osobu koja nam se nudi za molitveni dijalog, kao Lice od našega lica različno, koje zove na poklon I ljubav.

Transcendentalno se Iskustvo najbolje njeguje ako ga školovano njegujemo. Jedna od vrsnih škola transcendentalnog Iskustva jesu Duhovne vježbe sv. Ignacija. One nisu ništa drugo do proces dozrijevanja transcendentalnog Iskustva. U toj se stvari ne mogu zamijeniti nikakvim konferencijama I predavanjima. U njima je biblijska teologija dovedena do

I. FUČEK, *Osobno doživljeno kršćanstvo*. FTI, Zagreb 1972.

transcendentalnog zora. Te vježbe nisu teorija, nego unutrašnji proces, koji ide za buđenjem i maksimalnim doživljajem kršćanskog misterija u okviru transcendentalnog iskustva. Zato se i zovu duhovne vježbe, a ne duhovna predavanja.

Zaključak

Vječno čovječstvo je »netipizirani čovjek«, koji stoji na »uskom grebenu«, »čovjek s kažiprstom« (Martin Buber). To je čovjekova supraintelektualna emocija, koja se može iskristalizirati u znanstveni sistem (Bergson). To je nadosjetno čuvstvo, kojim doživljavamo stvarnost (James). To je transcendentalno iskustvo (K. Rahner).

Osnovno polazište transcendentalnog iskustva je svjestan doživljaj samog sebe kao ograničenog bića pa, prema tome, kao bitka u zamahu prema Neograničenom. Sastoji se u iskustvu otvorenosti prema Transcendentnom. Milošću se u vrhunarav uzdiže sam naš bitak (*esse*) pa zato u sadržaj transcendentnog iskustva ulazi i Duh ukoliko je kvazl-forma pobožanstvenjenja.

To je Iskustvo spoznajnog karaktera, iako nije predmetna spoznaja. Ono ovoj prethodi, nadilazi je I omogućuje je premda je njome uvjetovano. Početak je mistike, njezina klica.

Iz toga proizlaze neke smjernice:

U teologiji nije idealan ni teološki racionalizam (skolastički konceptualizam) odvojen od misticizma ni misticizam odvojen od teološkog racionalizma, nego su idealni ujedinjeni.

Temeljno prilagođenje teologije danas treba izvršiti uz pomoć transcendentalnog iskustva. Današnjem empirijskom čovjeku možemo spiritualnost otkriti tek pomoću spiritualnog Iskustva. S transcendentalnom teologijom smo bolje kontekstirani također sa subjektivističkim filozofijama.

Ne dehelenizirati kršćanstvo, nego s predmetnom teologijom povezati tematizirano i Izteologizirano biblijsko srce.

Njegovanjem transcendentalnog Iskustva čovjek u sebi utemeljuje »zonu osobne stabilnosti«, bez koje u doba današnjih mnogih i naglih promjena teško može preživjeti.

EWIGE MENSCHLICHKEIT

Zusammenfassung

Ewige Menschlichkeit, die sich der vorliegende Artikel zum Thema wählte, könnte man mit Martin Buber als den »atypischen Menschen«, der auf dem »schmalen Grat« wandert, als den »Mann mit dem ausgestreckten Zeigefinger« kennzeichnen. Es ist die superintellektuelle Emotion des Menschen, die sich in ein Wissenschaftssystem auskristallisieren kann (Bergson). Es ist ein übersinnliches Empfinden, durch das wir Wirklichkeit erleben (James). Es ist die transzendente Erfahrung (K. Rahner).

Der Ausgangspunkt der transzendentalen Erfahrung ist ein bewusstes Selbsterlebnis des endlichen Seienden und dadurch auch des Seins in seinem Vorgriff auf das Unendliche. Dieses Erlebnis besteht in der Erfahrung des Offenseins zum Transzendenten hin. Durch die Gnade wird unser Sein selbst (esse) ins Übernatürliche gehoben und dadurch kommt in den Inhalt der transzendentalen Erfahrung der Geist hinein, insofern er eine Quasi-Form der Vergöttlichung ist.

Es ist eine Erfahrung mit dem Erkenntnischarakter, obwohl es sich dabei nicht um eine Gegenstandserkenntnis handelt. Diese Erfahrung geht der Erkenntnis voraus, überschreitet und ermöglicht sie, obwohl erst durch sie bedingt. Sie ist der Anfang von Mystik, ihr Keim.

Aus diesen Überlegungen folgen einige Richtlinien für das theologische Denken:

In der Theologie ist weder ein theologischer Rationalismus (scholastischer Konzeptualismus) getrennt von Mystizismus noch ein Mystizismus getrennt von theologischem Rationalismus Ideal, sondern beide sollen vereint werden.

Die Grundanpassung der Theologie muss heute mit Hilfe der transzendentalen Erfahrung vollzogen werden. Dem heutigen der Empirie geneigten Menschen können wir die Spiritualität nur durch die spirituelle Erfahrung vermitteln. Die transzendente Theologie kommt daher auch besser mit den subjektivistischen Philosophien ins Gespräch.

Das Christentum sollte man also nicht enthelenisieren, sondern der gegenständlichen Theologie ein thematisiertes und austheologisiertes biblisches Herz verleihen.

Durch das Pflegen der transzendentalen Erfahrung legt der Mensch in sich das Fundament einer »Zone der persönlichen Stabilität«, ohne die er im heutigen Zeitalter der grossen und schnellen Wandlungen kaum zu überleben vermöchte