

"Oko sokolovo" - kontemplacija kao put do mudrosti i sreće kod Josefa Piepera

Komljenović, Petar

Doctoral thesis / Disertacija

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Catholic Theology / Sveučilište u Splitu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:202:043257>

Rights / Prava: [Attribution-NonCommercial 3.0 Unported / Imenovanje-Nekomercijalno 3.0](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-04**



Repository / Repozitorij:

[Repository of The Catholic Faculty of Theology
University of Split](#)



UNIVERSITY OF SPLIT


DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE U SPLITU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET
POSLIJEDIPLOMSKI STUDIJ
KRŠĆANSTVO I SUVREMENA KULTURA

PETAR KOMLJENVIĆ

**„OKO SOKOLOVO“ –
KONTEMPLACIJA KAO PUT DO
MUDROSTI I SREĆE KOD JOSEFA
PIEPERA**

LICENCIJATSKI RAD
iz teologije
kod mentora: prof. dr. sc. fra Ante Vučkovića

Split, 2021.

SADRŽAJ

Uvod	3
1. ŽIVOT I DJELO JOSEFA PIEPERA	6
2. JE LI SPOZNAJA BOGA MOGUĆA?	8
2.1 Spoznaja Boga je moguća	11
2.1.1. Naravna teologija	11
2.1.2. Titanic kao paradigma modernog ateizma	18
2.1.3. Privremeni zaključak	22
2.2 Spoznaja Boga nije moguća	24
2.2.1. Božja neshvatljivost i transcendentnost	24
2.2.2. Kantova kritika metafizike	28
2.2.3. Agnostička rezignacija kao plod Kantove kritike	34
2.3 Spoznaja Boga je djelomično moguća	39
2.3.1. Počelo svijeta	39
2.3.2. Božje ime	54
2.3.3. Analogija bitka (<i>analogia entis</i>)	57
2.3.4. Analogna teologija (<i>theologia eminentiae/ excellentiae</i>)	63
2.3.5. Teologija kao znanost	69
2.4 Sinteze	72
3. ŠTO JE KONTEMPLACIJA I KAKO FUNKCIONIRA?	78
3.1 Kontemplacija u sekularnom svijetu	79
3.1.1. Miš „Frederik“	81
3.1.2. Opća/e definicija/e kontemplacije	84
3.1.2.1. Kontemplacija i meditacija	87
3.1.2.2. Kontemplacija vs. transcendentalna meditacija	89
3.1.3. Filozofija	93
3.1.3.1. Platonova prispodoba o špilji	96
3.1.3.2. Aristotelov pojam sreće	98
3.2 Kontemplacija u kršćanstvu	101
3.2.1. Adamov grijeh i spasenje Kristovo	103

3.2.2. Svjetlo vjere (<i>fides oculata</i>)	108
3.2.3. Kršćanski oblici kontemplacije	114
3.2.3.1. Božansko čitanje (<i>Lectio divina</i>)	115
a) Teorija	115
b) Praksa	121
3.2.3.2. Kontemplativna Molitva	124
a) Teorija	124
b) Praksa	138
3.3 Kontemplacija kod Piepera	147
3.3.1. Sreća i kontemplacija	148
I. Što je sreća?	149
II. „Desiderium naturale“	152
III. Bog je sam svoja sreća	158
IV. „Bonum universale“	159
V. Razlika između sreće i radosti	162
VI. Kako se postiže najveće dobro?	164
VII. Sreća je u kontemplaciji istine	167
VIII. „Ubi amor, ibi oculus“ – kontemplacija kao <i>ljubljeno</i> gledanje	175
IX. Kontemplacija kao šutnja, gledanje i čuđenje	182
X. Zemaljska kontemplacija	185
XI. Primat spoznaje: „Rođeni za gledanje“	188
XII. Zajednička svojstva onoga koji gleda i onoga koji je sretan	195
XIII. „Tamna noć“ kontemplacije	196
3.3.2. Plodovi kontemplacije	199
Zaključak: „Oko sokolovo“	207
I. Primat spoznaje – „Tua res agitur, homine!“	207
II. Sinteza spoznaje i ljubavi – kontemplacija kao <i>ljubeće</i> razmatranje	212
III. Primat ljubavi – „Ubi amor, ibi oculus“	215
Popis literature	221
Prilozi	232

Uvod

„Iako oko šišmiša ne može gledati sunce,
ipak ga oko sokolovo gleda.“

(sv. Toma Akvinski)¹

Može li se Boga gledati? Može li čovjek Boga ikako vidjeti, spoznati ili opažati? Je li gledanje Boga u ovom svijetu moguće? I može li se uopće o Bogu i vjerskim istinama smisljeno i razumljivo govoriti? Ako da, kako?

U kontekstu modernog racionalizma, empirizma i ateizma postaje sve djelotvorniji „pokušaj agnostičke rezignacije koja želi prikazati 'egzaktni' znanstveni empirizam kao jedinu mogućnost ljudske spoznaje o stvarnosti.“² Tome se odlučno suprotstavlja njemački filozof Josef Pieper, na način da reformulira platonski pojam „filozofije“ (gr. *philosophia*) i „kontemplacije“ (gr. *theoria*, lat. *contemplatio*) kao zlatnu sredinu metafizičke spoznaje između „agnostičke rezignacije i racionalne hybris (oholosti)“.³ Na Aristotelovu – tako aktualnu – kritiku da se „um naše duše prema stvarima koje su po naravi najbjelodanije od svih“ odnosi kao „oči šišmiša (odn. „noćne ptice“) prema svjetlu danjem“⁴, odgovara Pieper riječima sv. Tome Akvinskog: „Premda oko šišmiša ne može gledati sunce, oko sokolovo ga ipak gleda“.⁵ Ovim metafizički pozitivnim stavom Pieper ne samo da tvrdi kako metafizika i naravna teologija idu jedna uz drugu, dakle, da je smisljeni govor o Bogu i duhovnim nadnaravnim istinama načelno moguć, već da postoji racionalni put kojim čovjek može postići pravu mudrost i spoznaju o Bogu koja je krajnji cilj i najveća sreća ljudskog života – put kontemplacije.

¹ „*Sicut solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae.*“ TOMA AKVINSKI, *Komentar na aristotelovu metafiziku*, knjiga II, pogl. I, br. 14. (Ako nije drugačije navedeno, svi prijevodi u radu su inače slobodni.)

² JOSEF PIEPER, *Philosophie und Weisheit* (1990), u: JOSEF PIEPER, *Werke (auf CD-Rom) in acht Bänden (und zwei Ergänzungsbänden)*, BERTHOLD WALD (Ur.), sv. 8.1, pogl. III, Hamburg 2008., str. 228. (Ubuduće citirano kao: „PIEPER, *Djela.*“)

³ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 3, pogl. VI., str. 126.

⁴ ARISTOTEL, *Metafizika*, Zagreb 1988., 2, 1; 993 b.

⁵ Usp. nap. 1.

Prvi smisao i cilj ovoga rada jest prikazati, *je li*, i ako jest, *na koji način* je racionalna spoznaja o Bogu – a time i znanstvena metafizika i teologija – moguća. Pritom će pojmovi „*analogia entis*“ (analogija bitka) i „stvorenosti“ svijeta (njem. „*Kreatürlichkeit*“) igrati važnu ulogu.

U daljnjem će se razraditi, što to Pieper točno podrazumijeva pod pojmom „kontemplacija“ i u čemu je njegova originalnost i posebnost. U tom će se kontekstu pokazati mistične riječi Richard od sv. Viktora kao hermeneutički ključ i glavna epistemološka izjava Pieperove metafizike: „*Ubi amor, ibi oculus*“ - „*Gdje je ljubav, tamo se otvara oko.*“ Prema staroj platonskoj tradiciji, filozofija nije samo čisto teoretsko znanje i neutralna, objektivna spoznaja o istini, već u doslovnome smislu riječi „*philo-sophia*“ osobna i subjektivna *ljubav* prema (božanskoj) mudrosti. Ali taj ljubljeni stav prema mudrosti nije samo jedna romantična definicija, već će se pokazati kao temeljni princip duhovne i metafizičke spoznaje, tj. kao nužan preduvjet, bez kojega se ne može postići duhovna spoznaja i nadnaravna mudrost. Osim toga, ona čini temeljnu *metodološku* razliku između znanosti i mudrosti, jer subjektivni odnos prema svome predmetu i osobni moralni integritet znanstvenika ne igraju nikakvu ulogu za uspjeh znanstvene spoznaje, dok su oni za filozofa i teologa neophodni (usp. Mt 5,8: „Blaženi koji su čistog srca jer će gledati Boga.“). Ljubav prema božanskoj mudrosti i istini samim time postaje sastavni dio duhovne, metafizičke i religiozne spoznaje, jer je vidljiva samo duhovnim očima – „očima srca“, koja se otvaraju samo onima koji traže i ljube mudrost. Dakle, samo onaj tko ljubi mudrost, može ju i vidjeti.

Zaključak koji iz toga proizlazi za modernog čovjeka je od velike važnosti. Jer lijek današnjoj agnostičkoj resignaciji i „samo-amputaciji razuma“ (Ratzinger) kojoj rezultiraju sve veća duhovna i vjerska izgubljenost društva, upravo je ljubav prema mudrosti, tj. prava *filo-zofija*! Danas nedostaje prave mudrosti (*sophia*), jer nedostaje prave ljubavi prema mudrosti (*philo-sophia*). Ali kada počnemo opet tražiti i ljubiti božansku mudrost i istinu, i kada ju pronađemo u kontemplativnom razmatranju, onda će ona procvasti u novoj svježini i snazi, te rađati nove mudrace, vidiocce i proroke, kako je i činila kroz cijelu povijest. Tako nam Pieper daje u ljubećoj kontemplaciji prastar, ali ipak vječno novi recept za postignuće prave mudrosti i sreće.

Pieperov pojam kontemplacije pokazat će se kao sinteza vjere, razuma i ljubavi, kao sinteza filozofije i teologije i kao sinteza naravi i milosti. Tako ostaje

Pieper u tipičnoj katoličkoj tradiciji (*et-et*) te time, kao katolički filozof, može pridonijeti „spasenju“ i uspostavljanju moderne metafizike i teologije.

Rad se dijeli na sljedeći način: nakon kratkog prikaza života i djela Josefa Piepera (1. pogl.), odgovorit će se u trostepenom silogizmu, je li, i kako je moguća racionalna spoznaja o Bogu (2. pogl.), tj. prvo se postavlja *teza*, da je spoznaja Boga moguća (2.1), te se postavlja *antiteza*, da spoznaja Boga *nije moguća* (2.2), kako bi se na kraju postigla *sinteza*, kako je spoznaja Boga *djelomično moguća*, tj. kroz kontemplaciju (2.3). U zadnjem poglavlju će se napokon istražiti, što se točno i praktično podrazumijeva pod pojmom „kontemplacije“ (3. pogl.), tj. u očima sekularnog svijeta (3.1), pa u kršćanskoj tradiciji općenito (3.2) i konačno kod samog Piepera (3.3).

Na kraju će se postaviti teza, da se čovjek samo kroz vjeru u Boga i ljubav prema mudrosti može duhovno probuditi i steći „oko sokolovo“, pomoću kojeg može uočiti nadnaravno svjetlo božanske Istine – koje se objavilo u samom Isusu Kristu (usp. Iv 1,14). U tome pronalazi čovjek najveću sreću u životu, kako je rekao sv. Pavao: „Štoviše, čak sve gubitkom smatram zbog onoga najizvrsnijeg, zbog spoznanja Isusa Krista, Gospodina mojega, radi kojega sve izgubih i otpadom smatram: da Krista steknem.“ (Fil 3,8)

1. ŽIVOT I DJELO JOSEFA PIEPERA⁶

Josef Pieper rođen je kao dijete katoličkih roditelja 4. 5. 1905. u selu Elte kod rijeke Rajne u Münsterlandu, u Sjevernoj Njemačkoj. Majka je bila jednostavna, seoska žena, domaćica koja je znala ispomagati u roditeljskoj gostionici, a otac je bio cijenjeni učitelj u selu koji je kasnije nastavio svoju učiteljsku djelatnost u „velikom“ Münsteru. Pieper je njegovim stopama išao studirati u Münsteru i Berlinu filozofiju, sociologiju i pravo. Jedan od profesora, kojega je najviše cijenio, bio je Erich Przywara (1889. – 1972.). Poznanstvo s Romanom Guardinijem (1885. -1968.) također ga je obilježilo. 1928. promovirao je filozofiju. Oženio je 1935. godine Hildegard Münster i imali su troje djece. Od 1946. - 1974. godine bio je profesor filozofije u Essenu, a od 1950. – 1972. profesor filozofije i antropologije u Münsteru. Kao profesor emeritus, održavao je narednih 20 godina, do 1996., predavanja i mnogobrojne inozemne profesure kao gost predavač, koje su pridonijele uvelike njegovoj međunarodnoj poznatosti. Preminuo je 6. 11. 1997. u Münsteru.

Pieper je jedan od najčitanijih katoličkih filozofa 20. stoljeća. Bio je član mnogih akademija, te je primio bezbrojne nagrade i počasti. Njegovi spisi prevedeni su na 15 jezika. Ukupna naklada prešla je milijun primjeraka. U 60 godina stvaralačkog rada kao filozof i pisac, upečatljivo je prenio zapadnjačku mudrosnu tradiciju čovjeku današnjice, te jezičnom izrazitosti pokazao njenu trajnu aktualnost. Stoga nužno stoji u duhovnoj napetosti s filozofskim *idealistima* i *egzistencijalistima*, kojima je upravo intencija osloboditi se te „stare“ tradicije. Pieperova filozofska intencija je naime posve vidljiva u sljedećem citatu:

„Intencija mog cjelokupnog djelovanja je novo formuliranje (Neuformulierung) one slike o čovjeku i svekolike stvarnosti, koju je razvijala zapadnjačka-kršćanska tradicija (od Platona do John Henry Newmana, Romano Guardinia i C.S. Lewisa); 'novo formuliranje' znači ovdje

⁶ Sve informacije su izvadene iz Pieperove autobiografije: „Noch wußte es niemand (1904-1945)“, te iz: „Josef Pieper Arbeitsstelle“ (www.josef-pieper-arbeitsstelle.de), te „Josef Pieper Stiftung“ (www.franz-hitze-haus.de/josef-pieper-stiftung/), te „Josef Pieper Schule“ (www.josef-pieper-schule.de/josef-pieper.html), te „katholisches Informationsportal“ (www.kath-info.de/pieper.html), 1.7.2015.

'oživljenje' (Verlebendigung) temeljne misli u što nestručnijem i jednostavnijem (ali nikad nedopušteno pojednostavljenom) jeziku.“⁷

Njemu na spomen osnovana je 1991. godine dobrotvorna zaklada „Josef Pieper Stiftung“, 2000. g. škola „Josef Pieper Schule“ i 2008. g. akademska radionica „Josef Pieper Arbeitsstelle“ na sveučilištu u Paderbornu, koja upravlja njegovom bogatom književnom ostavštinom i vodi daljnja znanstvena istraživanja na međunarodnoj razini. Njegov osobni prijatelj i štovatelj, Joseph Ratzinger, pisao je 2009. g. kao Papa Benedikt XVI. o njemu, da je „pravi filozof“, jer je imao „široki i otvoreni um koji vidi cjelinu i traži istinu“ i „znao je slušati i razmišljati“, te je bio „sposoban pitati i odgovoriti na vrlo lijep i razumljiv način“, tako da je „zbog svih tih razloga dandanas aktualan i važan.“⁸

Pieperovi traktati o krepostima (tri božanske i četiri kardinalne kreposti)⁹ pridonijele su u posebnoj mjeri njegovoj međunarodnoj poznatosti i cijenjenosti. „Ove knjige spadaju u rubriku najboljih književnih djela, koja su u 20. stoljeću na tu temu napisana.“¹⁰

Ali se i tema „kontemplacija i sreća“¹¹ često spominje u njegovim spisima, pa time ona postaje jedna od glavnih tema koja kao nit vodilja prožima njegovo razmišljanje i pisanje. 1957. napisao je vlastito djelo s naslovom „sreća i kontemplacija“, koje će se za potrebe ovoga rada pokazati posebno korisnim i poučnim:

„Tema sreća i kontemplacija potaknuta je 1947. Ramirezovim višebrojnim i latinskim svescima *De hominis beatitudine (Madrid 1942-47)* i prvi puta je 1951./52. izlagana kao sveučilišno predavanje pod naslovom 'Thomas-Interpretation (interpretacija nauka sv. Tome).' Spisak izlazi 1957. nakon 'više semestralne razrade Tominog traktata o *vita contemplativa* u seminaru.“¹²

⁷ U: <http://www.kath-info.de/pieper.html>, 1.7.2015.

⁸ Iz „Papinog pisma upućen Josef Pieper Arbeitsstelle“ od 4.7.2009., u: <http://www.josef-pieper-arbeitsstelle.de/?id=136>, 1.7.2015.

⁹ „Traktat über die Klugheit“, „Über die Gerechtigkeit“, „Vom Sinn der Tapferkeit“, „Zucht und Maß“, „Über den Glauben“, „Über die Hoffnung“, „Über die Liebe“, u: PIEPER, *Djela*, sv. 4., str. 1-414.

¹⁰ U: <http://www.kath-info.de/pieper.html>, 1.7.2015.

¹¹ JOSEF PIEPER, *Glück und Kontemplation*, München ³1962., u: PIEPER, *Djela*, sv. 6, str. 152-216. (Ubuduće citirano kao: „PIEPER, *Sreća i kontemplacija*.“)

¹² Izdavačka opaska u: PIEPER, *Djela*, sv. 6, str. 463.

2. JE LI SPOZNAJA BOGA MOGUĆA?

„Što pitaš za ime moje,
ono je tajanstveno.“

(Suci 13,18)

Prije nego što se može obrazložiti kako čovjek postiže spoznaju i gledanje božanske istine treba razjasniti je li čovjeku spoznaja o metafizičkoj istini i Bogu uopće *epistemološki* moguća. Može li čovjek svojim nesavršenim razumom objektivno, smisleno i razumljivo govoriti o Bogu i metafizičko-vjerskim istinama? Joseph Ratzinger spominje u svom djelu „Vjera, Istina i Tolerancija“ primjer koji zorno prikazuje ovo pitanje i problematiku. Radi se o budističkoj prisposobi „o slonu i slijepcima“:

„Neki je kralj na sjeveru Indije dao skupiti sve slijepce nekoga svog grada na jednome mjestu. Zatim je dao dovesti među njih slona. Jednim je slijepcima dopustio da opipaju slonovu glavu. Pritom je rekao: Slon je takav. Drugi su opipali slonovu kljovu, treći surlu, pa onda redom: neki slonov trup, neki stopalo, pa nogu, pa stražnji dio i na kraju dlake na repu. Pritom je kralj pitao pojedince: Kakav je slon? Već prema tome što je tko opipao, tako je i odgovorio: Slon je kao spletena košara... On je kao lonac... On je kao motka na plugu... On je kao žbica na kotaču... On je kao stup... On je kao mužar... On je kao metla. U prisposobi se dalje pripovijeda kako su se slijepci započeli svađati vičući „Slon je takav, slon je onakav“, te su se ubrzo uhvatili i u koštac i počeli jedan drugoga tući pesnicama – što je kralja jako zabavljalo.“¹³

Značenje je jasno: slon predstavlja Boga, slijepci razne vjere i njihovu sljepoću i nesposobnost spoznati Boga te formulirati istinu o njemu na odgovarajući način. Dok *epistemološki relativizam* tvrdi, da ljudski um ne može objektivno *spoznati* vjerske istine,¹⁴ *lingvistički relativizam* tvrdi, kako ljudski jezik njih ne može adekvatno *izreći*.¹⁵ Svaka spoznaja i govor o Bogu i nadnaravnim istinama, prema tome, ne

¹³ JOSEPH RATZINGER, *Vjera, Istina, Tolerancija. Kršćanstvo i svjetske religije*, Zagreb 2004., str. 146. (Ubuduće citirano kao: „RATZINGER, *Vjera, Istina, Tolerancija*.“)

¹⁴ Pogotovo je IMMANUEL KANT kroz svoja djela „*Kritika čistoga uma*“ (od ¹1781. i ²1787.) i „*Religija unutar granica čistog uma*“ (od ¹1793. odn. ²1794.) doprinio puno za navodni „kraj metafizike“. Usp.: RATZINGER, *Vjera, Istina, Tolerancija*, str. 122 i 147.

¹⁵ Usp. „O čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti.“, u: LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Predgovor.

predstavljaju samu istinu, nego, u najboljem slučaju, samo njenu subjektivnu interpretaciju. Čini se, dakle, da je svaki pokušaj govora o Bogu iracionalan i subjektivan tako da ne postoji objektivna spoznaja u vjerskim, metafizičkim i nadnaravnim istinama. Zaključak bi bio da bismo se trebali pozdraviti od teologije i metafizike *kao znanstvenih disciplina*.¹⁶

Ovaj nas mali uvod u problematiku vodi do pitanja: Je li „Bog“ – tko ili što on bio – spoznatljiv? Možemo li Boga spoznati, opažati ili možda čak vidjeti? I možemo li Boga racionalno i objektivno spoznati, dakle, samo uz pomoć razuma, bez vjere? Ili drugačije postavljeno pitanje: Je li „teologija“, kao znanost i govor o Bogu, uopće moguća? Možemo li postići *znanstvenu*, tj. objektivnu, razumnu i sigurnu spoznaju o Bogu i možemo li *znanstveno*, tj. objektivno, razumljivo i smisljeno govoriti o Bogu?

Čini se, da se u ovom pitanju ne sukobljavaju samo filozofi, već i proroci! Jer kažemo li: „Da, možemo spoznati Boga“, onda Job i David jednako odgovaraju: „Možeš li dubine Božje proniknuti, dokučiti savršenstvo Svesilnoga? Od neba je više: što još da učiniš? Od Šeola dublje: što još da mudruješ?“ (Job 11,7-8) „Velik je Gospodin i svake hvale dostojan, nedokučiva je veličina njegova!“ (Ps 145,3) Kažemo li dakle: Ne, ne možemo spoznati Boga! Uzalud je svako traženje, istraživanje i raspitivanje o njemu!, onda nas ispravlja psalmist: „Dičite se svetim imenom njegovim, neka se raduje srce onih što traže Gospodina! Tražite Gospodina i njegovu snagu, tražite svagda njegovo lice!“ (Ps 105,3-4), „Moje mi srce govori: 'Traži lice njegovo!' Da, lice tvoje, o Gospodine, ja tražim.“ (Ps 27,8). S jedne strane, sam Bog želi, da se traži njegovo lice, ali Mojsije, koji je upravo to i činio i molio Boga: „Pokaži mi svoju slavu“, dobio je naprotiv od Boga odgovor: „A ti moga lica ne možeš vidjeti, jer ne može čovjek mene vidjeti i na životu ostati.“ (Izl 33,18-20) Tko dakle vjeruje Mosiju, da se na ovome svijetu ne može živ gledati Božje lice, taj će pak od Jakova čuti upravo suprotno: „Vidjeh Boga licem u lice, i na životu ostadoh.“ (Post 32,31) „Po čuvenju tek poznavah te dosad, ali sada te oči moje vidješe.“ (Job 42,5) I David će reći: „Gospodin mi je svagda pred očima“ (Ps 16,8) i „U Svetišću sam tebe motrio

¹⁶ Točno taj navodni oproštaj od metafizike kao znanosti izražavaju poznate riječi Kanta: „Morao sam ukinuti *znanje*, da bi dobio mjesta za *vjerovanje*“, u: IMMANUEL KANT, *Kritika čistoga uma*, preveo VIKTOR D. SONNENFELD, Zagreb 1984., predgovor drugome izdanju, str. 19. (U daljnjem citirano kao: „KANT, *Kču*.“)

gledajuć` ti moć i slavu.” (Ps 63,3). A tko pritom zaključuje, da su ipak postojali ljudi, koji su na ovome svijetu vidjeli Boga, ispada lažljivac pred evanđelistom: „Boga nitko nikada ne vidje.“ (Iv 1,18)

Kako god pristupili čini se da pitanje spoznaji Boga završava u nerješivom paradoksu! Ništa manje kompliciran nije pokušaj rješenja zagonetke oko njegovog imena. Pitamo li Boga kako se zove, dobivamo sljedeći odgovor: „Zašto pitaš za moje ime? Ono je tajanstveno.“ (Suci 13,18). I baš kada čovjek zaključi da se ime Božje ne može znati niti njegovu božansku bit razumjeti, onda se Bog otkrije Mojsiju i kaže: „Ja sam koji jesam. (...) To mi je ime dovijeka.“ (Iz 3,14-15) Kakvo je to ime: „Ja sam onaj koji jesam“? Je li se Bog tim imenom zaista otkrio ili se skrio iza njega? Sigurno je da Bog zaista *ima* ime, jer nam ga je on sam objavio. Međutim, što to ime znači? Tko je od ljudi toliko mudar, da može razumijeti to „tajanstveno“ ime?

Ovo ćemo pitanje sada razraditi korak po korak. Pritom ćemo prikazati obje pozicije, tj. prvo tezu, da je moguće spoznati Boga, onda antitezu, da nije moguće Boga spoznati, kako bismo na kraju došli do sinteze, da je *djelomično* moguće spoznati Boga.

2.1. Spoznaja Boga je moguća

*„Jer što se o Bogu može spoznati, očito im je: Bog im očitova.
Uistinu, ono nevidljivo njegovo, vječna njegova moć i božanstvo, onamo od stvaranja svijeta,
umom se po djelima razabire tako da nemaju isprike.“*
(Rim 1,19-20)

2.1.1. Naravna teologija

Bog je nevidljiv. To je svakodnevno ljudsko iskustvo. Bog nije svjetlo, koje bi se moglo vidjeti očima, niti je zvuk, koji bi se mogao začuti ušima, niti ga se može opipom osjetiti, kušati jezikom ili nosom mirisati. To je dovelo neke ljude do pretpostavke, da Bog uopće ne postoji, jer ono što ne postoji, to se ni ne može vidjeti. Logično. Ali znači li i obrnuto, da ono, što ne možemo vidjeti, ne postoji? Ne, tvrditi tako bilo bi definitivno krivo, jer bez sumnje postoje istine, koje se empirijski ne mogu shvatiti, ali itekako postoje, kao npr. čovjekov razum ili volja, ili npr. pravednost, kreposti, čast i svetost. Možemo li ove pojmove vidjeti, mjeriti i vagati? Ili kojim bi mikroskopom se mogla mjeriti istina, ideja i smisao jedne riječi i spoznaja o njoj, razumijevanje, uvid i prosvjetljenost? Ili kako bi se mogla vagati duhovno moralna vrijednost i značenje, koje imaju voljene osobe, stvari, mjesta ili događaji za nas? Kojom se žlicom jedu znanje, iskustvo i mudrost? Koji miris ima nevinost i čistoća jednog djeteta? Koliko zapravo smrde oholost, sebičnost i pohlepa? Pa čak i da najtvrdokorniji kritičar i skeptičar sumnja u svaku duhovnu, metafizičku i vjersku istinu i da smatra mogućim, kako je sve na svijetu, cjelokupna stvarnost i ljudska spoznaja, na koncu samo velika varka, privid i umišljanje (kao što je to zaista tvrdio Friedrich Nietzsche),¹⁷ ipak ne bi mogao sumnjati, da *je on* taj, koji sumnja. Jer kako bi mogao sumnjati a da on sam *nije*. Time daje upravo onaj, koji sumnja u postojanje metafizičkih (odn. nedokučivih, nadnaravnih, transempirijskih i transcendentnih) istina, na vrlo ironičan način nepobitan dokaz, da ipak bez ikakve sumnje postoje

¹⁷ Nietzscheov nihilizam je ovdje savršen primjer koji kulminira u skoro nenadmašivoj izjavi: „Ne postoji istina.“ Usp. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Volja za moć*, Zagreb 2006., str. 20.

metafizičke istine koji nadilaze svako empirijsko shvaćanje, tj. vlastiti *bitak* i *samosvijest*. Jer, „ako se varam“, kaže sv. Augustin, „onda jesam“:

„Ako se varam, onda jesam. Jer, onaj tko nije, taj se ne može ni prevariti; pa prema tome, ja jesam, ako se varam. Dakle, jer jesam, ako se varam, kako se varam, da jesam, kad je sigurno da jesam, ako se varam? Stoga, jer moram biti, da bih se varao, čak i kad se varam, onda se bez dvojbe ne varam u tome što znam da jesam. Iz toga slijedi, da se ne varam ni u tome što znam da znam. Jer, upravo kao što znam da jesam, isto tako znam da znam.“¹⁸

To što je Bog nevidljiv, ne znači dakle, da ne postoji, već samo da je (ako postoji) *materijalno i empirijski* neshvatljiv. A to je opet logično i dosljedno. Jer da to nije tako, Bog ne bi bio „Bog“, već jednak stvorenju. Jer Bog ne može biti materijalan i tjelesan, jer bi to značilo da nije vječan i beskrajn. A da nije vječan, nebi bio Bog. Vječno, beskonačno i „neograničeno tijelo“, naime, ne može se ni teoretski zamisliti (kao npr. „beskonačna konačnost“ ili „beskrajna krajnost“), a kamoli postojati u realnosti.¹⁹ Bog je dakle – ako je vječan i nestvoren – iznad svakoga tijela, iznad svih osjetila i iznad svake empirijski shvatljive prirode, tj. on je nedokučiv i nadnaravan (odn. transempirijski, transcendentan i metafizički). Jednom riječi: „Bog je duh.“ (Iv 4, 24)²⁰

Ako je Bog „duh“, onda to znači, da ga tjelesna osjetila ne mogu opipati, niti prirodnoznanstvene sprave mjeriti. Je li time i za duh nevidljiv? Ako mi Boga, koji je duh, ne možemo vidjeti očima tijela, onda se čini logičnim da ga možemo očima duha, tj. razumom vidjeti. Jer, kao što čovjek spoznaje pomoću svojih osjetila osjetno, tjelesno i naravno, tako kroz svoj duh spoznaje duhovno, netjelesno i nadnaravno, kao npr. lijepo, dobro i istinito. Ako je, dakle, čovjek sposoban spoznati istinu, zar ne bi trebao biti i sposoban spoznati Boga, koji je „istina“ (usp. Iv 14,6)?

I ako je Bog istina, onda konačno proizlazi načelo, da čovjek može spoznati Boga u onoj mjeri u kojoj može spoznati istinu. A pošto čovjek načelno može spoznati

¹⁸ Sv. AUGUSTIN, *O državi Božjoj* (lat. *De civitate Dei*), u: *Kršćanski klasici* (8), ANTON BENVIN (ur.), TOMISLAV LADAN (prev.), Zagreb 1995., sv. II, knjiga XI, pogl. 26, str. 61.

¹⁹ Otud proizlazi vic, kako je umjetnik stvorio kip sv. Trojstva u *naravnoj veličini*.

²⁰ Stoga Bog *per definitionem* ne može biti predmet empirijskih znanosti. Kad bi se Bog mogao empirijski shvatiti, on ne bi bio Bog. Ateističkom prigovoru: „Pokaži mi Boga, onda ću vjerovati u njega!“, treba uzvratiti: „Pokaži mi Boga, onda više neću vjerovati u njega!“ Jer empirijski vidljiv i shvatljiv Bog nije pravi Bog.

istinu, proizlazi teza, da i Boga može načelno spoznati i to racionalno, pomoću razuma. Upravo ovo pozitivno i *prvo epistemološko načelo* izražava sv. Toma ovako:

„Nešto se može u onoj mjeri spoznati, ukoliko stvarno postoji. Bog je naime čista stvarnost (*actus purus*) u kojoj ne postoji nikakva mogućnost. Stoga je sam po sebi na najvećem stupnju shvatljiv.“²¹

Ukoliko je, dakle, čovjek sposoban spoznati istinu, utoliko je sposoban spoznati Boga (lat. *capax dei*, usp. Katekizam Katoličke Crkve (KKC), br. 27). Ukoliko je, dakle, racionalna spoznaja o istini moguća, utoliko je moguća i racionalna spoznaja o Bogu, a time i znanstvena teologija i metafizika.²²

Mada je Bog nevidljiv, to ipak čovjeka nikada nije spriječilo vjerovati u Boga i klanjati mu se. Zasiurno je kroz povijesti bilo krivovjerja, krivih bogova i krivog klanjanja, ali činjenica *da* su se ljudi klanjali i „vjerovali u nešto, što nisu mogli vidjeti“ (usp. Heb 11,1) bila je konstanta duhovne i vjerske povijesti čovječanstva. Zašto? Otkud dolazi ta nepobjediva vjera da nešto postoji, iako se ne može vidjeti? Otkud proizlazi sigurnost vjernika? Zanimljivo je da je od svih točnih odgovora najtočniji: *razum*. Upravo razum suštinski vodi do vjere. Kako to? Objasniti ćemo to pričom „o pustinjaku i strancu“²³ koja se obrađuje na vjeronauku u četvrtom razredu:

„Jednom, o zalasku sunca, smjestiše se pustinjak i stranac uz rub neke oaze. Pustinjak klekne i počne moliti. – Kaži mi, što to sada radiš? – Ta vidiš! Molim. – A komu se moliš? – Bogu. – Jesi li ga vidio? – Nisam. – Možeš li ga opipati? – Ne! – A jesi li ga ikada čuo? – Ne, nikada! – Kako si ti smiješan! Svoga Boga nisi nikada niti vidio niti čuo, niti ga opipao, a ipak vjeruješ u njega i moliš mu se! Nakon kratkog pozdrava obojica odu spavati. Drugoga dana, upravo prije izlaska sunca, stranac probudi pustinjaka: – Hej, probudi se! – Što se dogodilo? – Netko je prošao kroz naš logor. Lopov ili... – Polako prijatelju. Jesi li koga vidio? – Ne, ali... – Jesi li ga dohvatio? – Ne, nisam, ali... – Nisi ga niti vidio niti čuo, a niti si ga dohvatio, a ja trebam vjerovati u nekoga! – Ali pogledaj tragove kopita njegovog konja. Sinoć ih nije bilo. U taj čas ukaza se velika crvena kugla, tako sjajna te se u nju nije moglo gledati: izlazilo je sunce. Pijesak je svjetlucao kao da su po tlu prosuti sami dragulji. Pustinjak se smiješio. Da, trag! Vidiš li

²¹ „...unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se.“ TOMA AKVINSKI, *Summa teologiae*, I, 12, 1 co. (Ubuduće citirano kao: „STh.“)

²² Tezu, da se prirodna spoznatljivost Božija temelji u ljudskom razumu i njegovoj sposobnosti spoznaje istine zastupa u novije vrijeme osobito njemački filozof Robert Spaemann. Usp. ROBERT SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und der Aberglaube der Moderne*, Stuttgart 42007.

²³ Ova priča, premda je ne nalazimo kod Piepera, dobro opisuje problematiku mogućnosti spoznaje Boga.

sunce, drveće, travu? I to je trag, trag Božji! Tada pustinjač s osmjehom na usnama počne ponovno moliti.“²⁴

Tamo gdje ima traga mora biti i netko tko je ostavio trag. Logično. Ta spoznaja je toliko jasna da za nju nije potrebna nikakva vjera, nego samo zaključak čistog uma. Iako Boga ne možemo vidjeti, mi na temelju njegovih „tragova“ (lat. *vestigia dei*), tj. njegovih djela i stvorenja koje je on stvorio i „ostavio“ možemo sigurno znati da on zaista postoji. To je velika snaga razuma na tako očigledan i gotovo nepogrešiv način dokazuje da je cjelokupno stvorenje – *sve što jest* – zapravo trag, objava i dokaz božanske moći i mudrosti Stvoritelja koji sve tako čudesno stvorio i oblikovao. Iz tog razloga sv. Augustin kaže:

„Ispitaj ljepotu zemlje, ispitaj ljepotu mora, ispitaj ljepotu prorijeđena i svugdje prisutna zraka; ispitaj ljepotu neba [...] ispitaj sve te stvari. Sve će ti govoriti: Gledaj nas samo i promotri kako smo lijepe! Njihova je ljepota njihov ispovijedajući hvalospjev (*confessio*). (...) tko ih je stvorio ako ne netko tko je lijep (*pulcher*) a nepodložan mijeni?“ (serm. 241,2).“ (KKC 32)

Ovu filozofsku istinu, naime, da je Bog ljudskom razumu shvatljiv, Sv. pismo izražava ovako: „Jer što se o Bogu može spoznati, očito im je: Bog im očitova. Uistinu, ono nevidljivo njegovo, vječna njegova moć i božanstvo, onamo od stvaranja svijeta, umom se po djelima razabire tako da nemaju isprike.“ (Rim 1,19-20) Budući da se u ovu temeljnu i vječnu istinu u novom – racionalno i agnostički obilježenom – vijeku sve više i više sumnjalo (što će biti tema sljedećeg poglavlja), proglasila ju je Crkva kao vjersku dogmu:

„Sveta majka Crkva čvrsto drži i uči da se Bog, počelo i svrha svih stvari, može naravnim svjetlom ljudskog razuma sigurno spoznati iz stvorenih stvari“ (1. Vatikanski Koncil: DS 3004) [usp. DS 3026; Dei Verbum (DV) 6.] Bez te sposobnosti čovjek ne bi mogao prihvatiti Objavu Božju. Čovjek ima tu sposobnost, jer je 'na sliku Božju' stvoren (usp. Post 1,27).“ [KKC 36]

Čovjek, koji je stvoren „na sliku Božju“, tj. u filozofskom smislu obdaren razumom i slobodnom voljom, jedino je vidljivo biće koje svojeg Stvoritelja može spoznati i ljubiti (usp. *Gaudium et spes* (GS) 12,3; KKC 356). Njegova sposobnost duhovne razumne spoznaje omogućava mu spoznati nevidljive, tj. metafizičke istine o

²⁴ *Na putu vjere. Udžbenik za katolički vjeronauk četvrtoga razreda osnovne škole*, HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA (Ur.), Zagreb 2015., str. 14.

Bogu i svekolikoj stvarnosti. „Spoznati“, ali ne u smislu da ih može gledati na mističan (nadnaravan) način direktno i izravno, već u smislu da može kroz razumne, logične i kauzalne zaključke na temelju stvorenog zaključiti postojanje Stvoritelja. Kao što možemo npr. na osnovu ljepote umjetničkog djela naslutiti genij umjetnika ili na osnovu ploda zaključiti postojanje stabla ili na temelju traga kopita pomisliti na konja, a da samog umjetnika, stablo ili konja nismo nikada vidjeli. Kao što na temelju posljedice zaključujemo na uzrok tako i na temelju „stvorenih stvari zaključujemo na Boga kao počelo i svrhu svih stvari“ (usp. Otk 21,6: „Ja sam Alfa i Omega: početak i svršetak.“).

Zato Pieper kao kršćanski filozof i katolički teolog brani mogućnost naravne teologije:

„...čovjekova naravna spoznaja u stanju (je) doprijeti do krajnjeg ruba istine: naravni razum može spoznati da Bog postoji.“²⁵

Tako je npr. Platon zaključio na osnovu mnoga i nesavršena dobra svijeta na jedino, vječno i savršeno „Dobro“ iz kojeg je proizašlo i „emaniralo“ svako dobro (*participacija*). Aristotel je na temelju gibanja svijeta zaključio na postojanje „nepokrenutog pokretača“, koji je pokrenuo sve (*uzročnosti*). Sv. Augustin je pak naslutio da iza svjetla naravnog razuma stoji „svjetlo božanskog razuma“ koje „prosvjetljuje svakoga čovjeka“ (usp. Iv 1,9) (*iluminacija*). A sv. Toma je to sažeo u svojim „pet putovima do spoznaje Božje“, koji se također nazivaju i „dokazima za Božju opstojnosti“.²⁶

Upravo se u toj spoznaji metafizičke temeljne strukture svijeta slažu vjera i razum, odn. kako navodi Pieper, „sveta predaja i filozofsko poimanje svijeta“:

„Izvorno idu teološki i filozofski svjetonazor nediferencirano skupa. Prvo se filozofsko pitanje – 'što je smisao svega?' – postavlja odmah u samom početku, na način da se ujedno i u istom smislu kaže (citiram Platona): 'Bog drži početak, sredinu i svršetak u svojim rukama'; ili kako to glasi u Aristotelovoj metafizici: 'Božanstvo obuhvaća cijelu prirodu'; ili, u biblijskoj formulaciji: 'čovjek i svijet su Božje stvorenje'.“²⁷

²⁵ *Christenfibel*, str. 25.

²⁶ STh, I, q.2, a.3.

²⁷ *Theologie – philosophisch betrachtet* (1964), u: PIEPER, *Djela*, sv. 7, str. 131.

Ove teološke i metafizičke spoznaje, koje se pomoću ljudskog razuma mogu racionalno spoznati i smisleno objasniti, zovu se *praeambula fidei*. One u suštini nisu prave i istinite vjerske dogme, jer se temelje na razumnim i logičnim argumentima.²⁸ Naprotiv, one su temeljne i opće razumljive „pretpostavke vjere“, jer, tako reći, prethode (lat. *prae* = „ispred“ i *ambulare* = „ići, hodati“) pravim i objavljenim vjerskim dogmama, koje naravni razum ne može dokučiti.²⁹ One su prema načelu sv. Tome „*gratia supponit naturam*“ („milost pretpostavlja narav“) takoreći naravni temelj opće i razumne spoznaje o Bogu koju vjerska objava pretpostavlja i na kojoj dalje gradi, kako to sv. Augustin na drugom mjestu potvrđuje:

„Jer da se on zove Bog cjelokupnog stvorenja, to ime nije moglo ostati posve nepoznato svim narodima, još daleko prije nego što su vjerovali u Krista. Jer upravo je to moć istinskog božanstva, naime, da ono ne može ostati posve i potpuno skriveno razumnoj naravi, koja već koristi svoju duhovnu moć. Uz iznimku malobrojnih, kod kojih je narav suviše iskvarena, cjelokupno čovječanstvo priznaje Boga kao uzročnika ovoga svijeta. I upravo ta činjenica, naime da je Bog stvorio svijet, kakvog vidljivo susrećemo na nebu i na zemlji, bila je poznata svim narodima, još puno prije nego li su bili poučavani u vjeri u Isusa Krista.“³⁰

Stoga se u zapadnoj svijesti urezala određena slika o Bogu. Kada se u zapadnoj kulturi govori o „Bogu“, onda se time u biti misli na „svemogućeg Stvoritelja“, koji je stvorio zemlju, njome upravlja i nju – kao što je to Goethe lijepo formulirao – „u svojoj unutrašnosti drži zajedno“³¹: „Jer u njemu živimo, mičemo se i jesmo.“ (Dj 17,28)

Međutim, ovaj se korak, na osnovu posljedice zaključiti na uzrok te na temelju stvorenja zaključiti na Stvoritelja, ne podrazumijeva za svakoga. Razlog tome je manjak mudrosti. Stoga već u Starom Zavjetu piše:

„Po naravi su glupi svi ljudi koji ne upознаše Boga, oni koji iz vidljivih ljepota ne mogu spoznati onoga koji jest - nisu kadri prepoznati umjetnika po djelima njegovim; nego smatraju bogovima koji svijetom vladaju oganj ili vjetar ili hitri zrak, zvjezdan krug ili silnu vodu ili svjetlila nebeska. Jer ako su ih, opčinjeni njihovom ljepotom, uzeli smatrati bogovima, morali su spoznati koliko ih tek nadmašuje njihov gospodar jer ih je stvorio sam Tvorac ljepote. Ako

²⁸ Naravno to ne znači da svi prihvaćaju te *praeambula fidei* kao dokazane i nepobitne spoznaje već da se dokazni postupak ne temelji na vjerskim pretpostavkama nego na racionalnim argumentima.

²⁹ Usp. STh, I, 2, 2 ad 1: „Deum esse et alia huiusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt de Deo, [...] non sunt articuli fidei sed praeambula ad articulos.“ („Božja opstojnost i sve ostalo što se može pomoći prirodnog razuma o Bogu reći, nije članak vjere, nego zapravo pretpostavka vjere.“)

³⁰ sv. AUGUSTIN, *Tumačenje Ivanova evanđelja*, Pogl. 106, Br. 4.

³¹ JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Faust. Eine Tragödie*, Tübingen 1808., 4. pogl., I. dio.

ih je i zadivila njihova sila i snaga, morali su iz toga zaključiti koliko je tek silniji njihov stvoritelj. Jer prema veličini i ljepoti stvorova možemo, po sličnosti, razmišljati o njihovom Tvorcu. Ali ovi ipak zaslužuju malen prijekor, jer možda samo lutaju tražeći Boga i želeći ga naći; živeći među djelima njegovim, nastoje ih shvatiti, a zavodi ih samo naličje stvari jer vide toliko ljepote. Pa ipak, oprostiti im ne treba: jer ako su bili kadri steći toliko spoznaje da mogu svemir istraživati, koliko su lakše mogli otkriti Gospodara svega toga!“ (Mudr 13, 1-9)

Dok je u prijašnjim vremenima postojao problem da su se ljudi i narodi klanjali idolima i kumirima umjesto pravom Bogu, u današnje vrijeme problem je više što čovjek – koji kroz napredak i tehniku postaje sve više sam vladar prirode – ne klanja se *nikakvom* Bogu i cjelovito se odmiče od vjere. Ondje gdje je prije još bila potreba za „Božjom pomoći“ tu danas čovjeku pomažu znanost, tehnika i napredak. Ono što su prije mogli samo bogovi to čovjek danas može sam. Drugim riječima, današnji čovjek ne treba bogove jer je sam postao „bog“. Stoga ne čudi da praktični ateizam današnjice više nije iznimka:

„S druge pak strane, sve šire mase napuštaju praktični vjerski život. Drukčije nego u prijašnjim vremenima, nijekanje Boga ili vjere i potpuna indiferentnost prema njima nisu više ništa neobično niti stvar pojedinca; [...] to mnoge zbunjuje.“ (GS 7)

Zbog „zbunjenosti mnogih“ i majčinske brige za spasenje svih ljudi II. Vatikanski Koncil, koji se u svojoj biti zapravo odrekao svake službene osude i „anateme“ (jer je po svojoj namjeri više pastoralni nego dogmatski koncil), ipak nije mogao drugačije nego „svom čvrstoćom“ i „sa žalošću“ osuditi kobni ateizam:

„Vjerno odana i Bogu i ljudima, Crkva ne može prestati da sa žalošću i sa svom čvrstoćom ne odbacuje kao što je i prije odbacivala one pogubne (sc. *ateističke*, P.K.)³² nauke i postupke koji proturječe razumu i općem iskustvu čovječanstva, a čovjeka skidaju s njegova prirođenog dostojanstva³³.“ (GS 21)

Ateizam, dakle, „proturječi razumu“ i „skida čovjeka s njegova prirođenog dostojanstva“. Ovdje Crkva pokušava razjasniti jednu vrlo bitnu stvar. Postoje mnogi ateisti, koji napuštaju vjeru u Boga i samu religiju, jer kažu da vjera i religija stoje u

³² Dopune autora označavat će se s „P.K.“

³³ „Usp. PIUS XI., Enz. *Divini Redemptoris*, 19.03.1937: AAS 29 (1937) 65-106; PIUS XII., Enz. *Ad Apostolorum Principis*, 29.06.1958: AAS 50 (1958) 601-614; IVAN XXIII., Enz. *Mater et Magistra*, 15.05.1961: AAS 53 (1961) 451-453; PAVAO VI., Enz. *Ecclesiam suam*, 6.08.1964: AAS 56 (1964) 651-653.“

proturječju sa razumom i znanošću te su iracionalne i nerazumne ili barem nadracionalne i nedokučive. Ali je upravo suprotno. Zapravo je razum onaj koji čovjeku daje „prirođeno dostojanstvo“. Na koje „dostojanstvo“ se ovdje misli? Dostojanstvo, kao što je gore rečeno, da je čovjek jedino biće „sposobno upoznati i ljubiti svoga Stvoritelja“ (usp. GS 12,3; KKC 356) i da ne shvaća samo vidljivu stvarnost već i nevidljivu, duhovnu i metafizičku.

Zato će Pieper oštro kritizirati isključivanje ljudske, *bogomdane* sposobnosti metafizičke spoznaje i reduciranje ljudske spoznaje na čisti empirizam i racionalizam:

„Ali kada čovjek tako govori (sc. „moje naravne oči i uši i moj naravni razum meni su sasvim dovoljni; i istina koju pomoću njih ne mogu spoznati, mene i ne zanima mnogo“, predhodni citat Piepera, P.K.), onda se on nerazumno odriče stvari od životne važnosti. Da, on se odriče usavršavanja vlastitog života.“³⁴

Koliko je ova sposobnost metafizičke spoznaje bitna, sudbonosna te „od životne važnosti“ možemo zornije prikazati na primjeru brodoloma „Titanica“.

2.1.2. Titanic kao paradigma modernog ateizma³⁵

Opće je poznata činjenica kako se pri završavanju radova na Titanicu govorilo – potaknuti i impresionirani njegovom veličinom i moći – da ga „čak ni Bog ne može potopiti“. Iako se to može protumačiti kao loša šala ili kao reklama, ipak se u tim riječima iščitava hula i nijekanje Boga i njegove svemoći. Nakon potonuća Titanica često se navodio biblijski stih: „Pred slomom ide oholost i pred padom uznositost.“ (Izr 16,18) kao Božji odgovor na hulu. Ovu priču možemo paradigmatički usporediti s gradnjom babilonske kule (usp. Post 11,1-9). Tu se čovjek – hvaleći se svojom snagom i tehnikom – proglasio bogom što je označilo početak njegova pada. Tako se kroz čitavu povijest ponavlja jedan te isti motiv istočnoga grijeha (usp. Post 3,5) i pada

³⁴ *Christenfibel*, str. 12.

³⁵ Pieper se ne služi ovom slikom. Nama se čini prikladnom za bolje i dublje razumjevanje tematike.

anđela (usp. Iz 14,10-15; 2 Pt 2,4; KKC 391-392): oholost „željeti biti kao Bog“, što je doslovno uzrok različitih životnih i duhovnih brodoloma.

Naša pozornost neće biti usmjerena na analizu gore napisanoga, nego ćemo iščitavajući povijesni kontekst i „znakove vremena“ (usp. Lk 12,56) razjasniti okolnosti i događaj potonuća Titanika, nalazeći jedan drugi, vrlo zanimljiv detalj. Ponajprije se treba prisjetiti *kada* se Titanic točno potopio? Bilo je to 1912. godine. Što je obilježilo to vrijeme? To je bilo vrijeme jačanja modernog racionalizma, agnosticizma i ateizma. Prvi puta u povijesti temelji zapadne metafizike bili se ozbiljno poljuljani, kako znanstveno (osobito s Kantom, Darwinom, Feuerbachom i Nietzscheom) tako i politički-društveno (Marx i Engels i nastajući komunizam, socijalizam i anarhizam). Dakle, ono što se u antičko i srednjovjekovno vrijeme smatralo nepokolebljivom istinom, tj. da je Bog „početak, sredina i kraj svijeta“, moderno je vrijeme ozbiljno i racionalno dovelo u pitanje. Primjerno se može ovdje navesti sadržajni opis Russelove knjige „Problemi filozofije“, koja je nastala iste 1912. godine:

„Autor pita o mogućnostima filozofije u dobu koje se pozdravilo s metafizikom i čija je razina znanja uglavnom kovana prirodnom znanošću.“³⁶

Dakle, Titanic je potonuo u vrijeme kada su se sve više „pozdravljali“ s mogućnošću metafizičke spoznaje, a naobrazba ljudi se kovala „prirodnom znanošću“, tj. empirijskom spoznajom. S tom pozadinom možemo se dalje pitati *kako* je Titanic potonuo. *Način* na koji se zbio brodolom otkriva jedan zanimljiv detalj. Titanic se sudario s ledenjakom. Ali presudni dio ledenjaka na koji je naletio Titanic nije bio vidljivi dio iznad morske površine, već onaj *nevidljivi* dio ispod mora. Nije vidljivi vrh ledenjaka kriv za brodolom, već onaj nevidljivi. Možda se u ovom sitnom detalju može vidjeti više nego od puke slučajnosti, tj. simboličan i poučan znak Božje providnosti (usp. Mt 16,3; Lk 12, 56; Lk 19,44).

Ovdje se mogu vidjeti dvije temeljne strane stvarnosti u kojoj živimo, tj. vidljiva-materijala „zemlja“ (iznad mora) i nevidljivo-duhovno „nebo“ (u moru). Tko, dakle, želi racionalno i agnostički tvrditi kako je metafizička spoznaja nevidljive i

³⁶ BERTRAND RUSSELL, *Probleme der Philosophie*, London 1912.; ovdje: edicija „Suhrkamp“ 1967.

duhovne stvarnosti nemoguća ili nebitna za život i kako život treba temeljiti samo na empirijskim spoznajama vidljive i materijalne stvarnosti, u biti nalikuje na kapetana koji punom brzinom po mrkloj noći juri prema ledenjaku nadajući se kako neće naletjeti na „nevidljivi brijeg“ i potonuti.

Svaki razuman čovjek treba, naime, odgovoriti na jedno temeljno pitanje u životu: vjeruje li samo u ono vidljivo ili i u ono nevidljivo? Sastoji li se stvarnost u kojoj živimo samo od empirijske opipljive stvarnosti ili i od nevidljive duhovne stvarnosti, kao što su npr. besmrtna ljudska duša, duhovno nebesko kraljevstvo i nevidljivi vječni Bog? I, ako u svijetu postoje obe zbilje, postoji li između njih povezanost i interakcija (kao npr. između ljudskog tijela i duha)? Može li se čitava stvarnost objasniti prirodnom znanostu ili pak postoji nešto iznad prirode što se samo može spoznati drugom, duhovno-znanstvenom metodom?

Kao zorni prikaz, ovdje možemo poslužiti drugom parabolom, onom o „mudrom i ludom graditelju“ (Mt 7,24-27). Mudar graditelj gradio je svoju kuću na „stijeni“, lud na „pijesku“. Kada je naišlo nevrijeme, pljuskovi i vjetrovi, kuća na stijeni stajala je čvrsta, a kuća izgrađena na pijesku se urušila. Kuća simbolizira ljudski život, a vjetrovi i pljuskovi životne probleme i nesreće. Temelji kuće su uvjerenja koja određuju naš život i vode ga. Stijena je vječna Riječ Božja i duhovne, nevidljive i nepromjenjive vjerske istine. Pijesak je, naprotiv, simbol empirijskih, promjenjivih i prolaznih istina vidljivoga svijeta. Smisao je jasan: tko se pouzda u Boga i svoj život usmjeruje prema vječnosti, gradi svoj život na čvrstom i sigurnom temelju. Tko, pak, svoju nadu ne polaže u Boga i vječni život, već u ljudsku snagu, mudrost i u zemaljsko dobro i bogatstvo, taj svoj život gradi na vrlo klimavim temelju.

„Što koristi čovjeku ako zadobije sav svijet“, pita Isus, „a pritom izgubi svoj život (odn. dušu)?“ (Mk 8, 36) On je kao bogataš koji je sagradio veliku žitnicu i u njoj skupljao veliku zalihe pšenice kako bi osigurao svoj život i kako bi mogao uživati punim plućima, ali ipak je preminuo i izgubio sve što je stekao. O onima koji razmišljaju samo o svom zemaljskom životu Isus kaže: „Tako biva onome koji sebi zgrće blago, umjesto da se bogati kod Boga.“ (Lk 12,16-21) Kada bi postojao samo ovozemaljski, vidljivi i prolazni život, onda bi sebičan i hedonistički način života zaista bio najbolji i najpametniji, jer ako „mrtvi ne uskrsavaju, jedimo i pijmo jer ćemo sutra umrijeti.“ (1. Kor 15,32; usp. Iz 22,13). Ipak, ako postoji nebo i život nakon smrti,

kao i pravedan sud Božji i ako je vidljivi svijet samo „vrh“ cijelog duhovno-materijalnog kozmosa u kojemu živimo, onda će oni koji su usmjerili svoj život samo prema empirijskim i opipljivim spoznajama i uvjerenjima naletjeti prije ili kasnije na nevidljivi ledenjak Božjeg suda i doživjeti duhovni brodolom. Kao oni koji svakodnevno „blaguju Božji kruh“ i uživaju u njegovim darovima, ali „ne zazivlju Božje ime“ i ne zahvaljuju mu (usp. Ps 53,3)³⁷. Ili kao kapetani koji su podcijenili opasnost „nevidljivih ledenjaka“. Upravo zato je važno i nužno riješiti pitanje je li spadaju samo prirodne znanosti u sustav odgoja i obrazovanja čovječanstva ili su nam potrebne i duhovne znanosti (kao npr. filozofija, metafizika i teologija) kako bismo i njima oblikovali ljudski život.

Primjer s Titanicom može nam poslužiti kao paradigma za moderni racionalizam, agnosticizam i ateizam koji želi – kao što Pieper navodi – „prikazati 'egzaktni' znanstveni empirizam kao jedinu mogućnost ljudske spoznaje o stvarnosti“³⁸ a isključiti nevidljive, metafizičke i vjerske istine iz vlastitog svjetonazora i načina života. Jer, onaj tko na temelju vidljivog stvorenja ne može zaključiti nevidljivi uzrok i Stvoritelja, taj je u opasnosti doživjeti brodolom, isto kao i onaj tko na temelju vidljivog vrha ledenjaka ne zaključuje postojanje nevidljivog trupa ispod površine mora. Misliti da ono što se empirijski i iskustveno ne može opipati ne postoji ili da nije od bitne životne važnosti (ili se kojim slučajem još i tome rugati), može kobno završiti u slučaju da između neba i zemlje, duha i prirode te Boga i čovjeka zaista postoji realna povezanost i interakcija. Ako tome jest tako, onda Titanic služi kao upozoravajući „znak vremena“ za nadolazeći racionalizam, agnosticizam i ateizam 20. stoljeća, a time i za ukidanje tradicionalne metafizike i naravne teologije. Brodolom Titanica na taj način u sebi skriva uistinu „božansku“ mudrost i pouku: onako kako na temelju vidljivog vrha ledenjaka zaključujemo da postoji nevidljivi trup koji ga nosi i drži, tako i na temelju vidljivog stvorenja možemo zaključiti da postoji nevidljivi temelj i Stvoritelj koji ga „u svojoj unutrašnosti nosi i drži zajedno“. A tko kaže da je ovaj primjer izmišljen i da ne postoji dokaziva povezanost između nadolazećeg empirizma novog vijeka, bogohuljenja prije potunuća Titanica i njegovog sudara s *nevidljivim* dijelom ledenjaka, tome bi se moglo odgovoriti da, iako je to bilo

³⁷ Prema njemačkom prijevodu Biblije iz: *Einheitsübersetzung* (1980): „Sie essen Gottes Brot, doch seinen Namen rufen sie nicht an.“

³⁸ *Philosophie und Weisheit* (1990), u: PIEPER, *Djela*, sv. 8.1, str. 228.

samo slučajno, ipak „*ni sam Bog*“ ne bi mogao postaviti prikladniju paradigmu za „bezumnost“ i duhovnu sljepoću modernog ateizma (usp. Ps 14,1).

2.1.3. Privremeni zaključak

S ovim malim metafizičkim spoznajama koje se mogu poučavati već u osnovnoj školi, čovjek dobiva osnovne, egzistencijalne i svjetonazorne informacije. One odgovaraju na čovjekova najbitnija životna pitanja („Odakle dolazim? Zašto živim?“ itd.), daju mu životni smisao, smjer, probuđuju strah Božji – koji je „početak mudrosti“ (usp. Izr 1,7) – i čuvaju ga od krivog i samodestruktivnog načina života. Stoga, naravna teologija i metafizika sa svojim vječnim mudrostima nude neprocjenjivo vrijedan temelj za vjeru i moralni život čovjeka.

Ovo poglavlje možemo zaključiti tezom: da, čovjek načelno može svijetlom naravnoga razuma spoznati Boga i metafizičke istine. Racionalna spoznaja Boga i svekolike stvarnosti nije samo moguća, već je i nužna za spasenje. Razum vodi do vjere, a vjera do spasenja, kako Pieper zaključuje:

„Stoga je uspostavljanje vjere, ali ne bilo kakve vjere, već vjere u Boga kao jedinog začetnika svakog života, jedini način da se prebrodi trenutna kriza...“³⁹

Međutim, koliko god ova teza bila istinita, ipak ona krije dva nedostatka:

1. Ova spoznaja o Bogu je vrlo bezlična, tj. Bog je u ovom slučaju označen kao „uzrok“, „svrha“ ili u najboljem slučaju kao „živi Stvoritelj“, što znači da nema imena. Donekle nedostaje mogućnost oslovljavanja, odnosa, komunikacije i osobnog zajedništva s Bogom. Jednostavno nedostaje poznato i ljubljeno „Ti“, koje pak nalazimo u kršćanskoj objavi. Bog zadržava na taj način – unatoč svim pravim spoznajama o njemu – karakter misterija, tajne, takoreći „nepoznatog Boga“ (usp. Dj 17,23). Ovdje ima poznati izričaj francuskog filozofa Blaisa Pascala svoj pravi i

³⁹ *Die geistigen Wurzeln unserer Weltanschauungskrise (1932)*, u: PIEPER, *Djela*, Dodatni sv. 1, str. 156.

opravdani „Sitz im Leben“: „Bog Abrahamov, Bog Izaakov, Bog Jakovljev, ne Bog filozofa i učenjaka!“⁴⁰

2. Naravna teologija i metafizika predstavljaju samo indirektnu spoznaju o Bogu i svijetu, jer čovjek ne gleda izravno teološke i metafizičke istine, već njih – polazeći od prirode – zaključuje *neizravno i posredno*. Nameće nam se pitanje je li ljudski razum sposoban gledati duhovne, metafizičke i teološke istine *izravno i neposredno*, ne samo kroz posredovanje, zaključke i postulate uma, već kroz izravno gledanje i razmatranje? Drugim riječima: može li čovjek kroz svjetlo naravnog razuma gledati Boga izravno i neposredno, takoreći „licem u lice“?

⁴⁰ Slobodni prijevod iz članka: „*Mémorial (Blaise Pascal)*“, u: WIKIPEDIA, [https://de.wikipedia.org/wiki/M%C3%A9morial_\(Blaise_Pascal\)#cite_note-7](https://de.wikipedia.org/wiki/M%C3%A9morial_(Blaise_Pascal)#cite_note-7), 31.7.2018.

2.2. Spoznaja Boga nije moguća

„Ako si ga shvatio, nije Bog:
ako jest Bog, onda ga nisi shvatio.“
(Sv. Augustin)⁴¹

2.2.1. Božja neshvatljivost i transcendentnost

Pripovijeda se jedna legenda o sv. Augustinu, koja lijepo predočava tezu o neshvatljivosti Boga. Ona glasi ovako:

„Kada je jednom biskup sv. Augustin šetao plažom i razmišljao o otajstvu Boga odn. Presvetoga Trojstva, uočio je dječaka koji je iskopao jamu u pijesku i pokušao ju napuniti školjkom morske vode. Kada ga je biskup upitao što to radi, dječak mu je odgovorio, da pokušava pretočiti more u jamu. Tada se učenjak srdačno nasmijao i rekao: 'Dijete drago, to je nemoguće!' A dječak mu je na njegovo iznenađenje uzvratio: 'Isto je tako ljudskom razumu nemoguće shvatiti Božju bit.'⁴²

Čini se da nailazimo na proturječje. Upravo su oni koji su najviše govorili o Bogu najviše zagovarali i neshvatljivost njegove naravi. Od najvećih crkvenih otaca i mističara čujemo kako je Božja narav neshvatljiva i nepojmljiva i da se prema ljudskom razumu odnosi kao more prema jami u pijesku. Postoji veliko suglasje filozofa i teologa u tome da je stvorenom i ograničenom umu nemoguće spoznati nestvorenu i beskrajnu bit Božju. Nepotrebno ići agnosticima i ateistima po tezu da Bog *jest* i da *ostaje* vječna i neshvatljiva tajna. Pieper se ovdje pridružuje Novatianu, koji je to vrlo lijepo izrazio:

„Ljudski razum nedostatan je na dostojan način pojmiti Božju narav, njegovu veličinu i njegove osobnosti. I ljudska jezična kompetencija ne može tvoriti niti jednu riječ koja bi bila dostojna njegovog veličanstva. Sva umjetnost jezika i svako shvaćanje zakazat će u pokušaju

⁴¹ „Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus : si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitationa tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti?“ Sv. AUGUSTIN, *Sermones*, 52.

⁴² Prvo potpuno fiksiranje ovog teksta nalazi se u: *Acta Sanctorum Augusti*, SOCIETATE JESU PRESBYTERIS THEOLOGIS IDR. (Ur.), tomus VI, Antwerpen 1743., str. 357- 358.

izustiti njegovu veličinu. Jer uzvišeniji je on čak i od razuma. A misli ne mogu obuhvatiti njegovu veličinu. Kada bi ga mislima mogli dostići, onda bi on bio manji od ljudskog razuma. Uzvišeniji je on od svake riječi. On se uskraćuje svakoj ljudskoj izjavi. Sve što je on osmislio manje je od njega samog. I svaki ljudski govor je nedostatan u usporedbi s njim. U šutnji ga možemo donekle slutiti. Ali kakav je on u sebi to mi niti jednom riječju nismo u stanju izreći. Ako bismo ga nazvali svjetlom, nazivamo više njegovo stvorenje nego njega samoga. Nazivamo li ga snagom, onda time više označavamo njegovu moć nego njega samog. Ako kažemo veličanstvo, onda time opisujemo više njegovu uzvišenost nego njega samog. Uzvišeniji je od svake uzvišenosti, svjetliji od svakog svjetla, moćniji od svake sile, ljepši od svake ljepote, istinitiji od svake istine, veličanstveniji od svake veličanstvenosti, mudriji od svake mudrosti, bolji od svake dobrote, pravedniji od svake pravednosti! Sve vrste moći manje su od njega samog, koji je svakoj moći Bog i Otac. I tako uistinu možemo reći: Bog je toliko velik da ga ni sa čim ne možemo usporediti. On je iznad svega, što bi se moglo izreći. (Novatian)⁴³

Ako je Bog dakle „iznad svega, što bi se moglo izreći“ i ako ga niti jedan razum ne može spoznati, niti jedan jezik izreći i niti jedan pojam obuhvatiti, kako onda filozofi i teolozi mogu govoriti o njegovoj „sigurnoj spoznatljivosti“, a da pritom ne budu ismijani poput onih slijepaca koji su opisivali slona? Kako mogu „Nepojmljivog i Neizrecivog“ još nazvati „Stvoriteljem svijeta“, „Upravljačem prirode“ ili „Početkom, Sredinom i Svrhom svih stvari“? Zar to nije proturječje? A ako čak i nije, čemu bi to služilo? Što nam znači spoznaja o nepojmljivosti Boga odn. o „učenom neznanju“ (lat. *docta ignorantia*), da „o Bogu ništa ne znamo“?

Odgovor je da se na taj način čuva istina o Bogu. Naime, pomoću tog „učenog neznanja“ sprječavamo da se Boga liši njegove božanske naravi i uzvišenosti. Tko poriče nepojmljivu Božju bit i o njemu govori kao o stvorenju upada u tkz. *antropomorfizam* (gr. *ánthrōpos* = „čovjek“; *morphē* = „lik, ličnost“) i pravi od Boga stvorenje. Time bismo Boga umanjili i poistovjetili Vječnoga s ograničenim stvorenjem. Tada Bog više ne bi bio „Bog“, već u najboljem slučaju nešto poput „demiurga“ ili „nad-andela“, dakle, velika, inteligentna i silna bit, ali ne bi bio vječan, beskrajn, nepojmljiv, zapravo, ne bi bio više „Bog“. Božja su nepojmljivost i transcendentnost nužna i obavezna svojstva Božje naravi koja osiguravaju da Bog ostaje Bog, a istovremeno nas sprječavaju da sebi pravimo krive, bogohulne i *stvorene* slike i predodžbe o Bogu. Upravo iz tog razloga prva Božja zapovijed glasi: „Ne pravi

⁴³ *Christenfiabel* (1936), u: PIEPER, *Djela*, sv. 7, str. 17.

sebi rezana lika, niti kakve slike od onoga što je gore na nebu ili dolje na zemlji ili u vodi pod zemljom!“ (Izl 20,4) To znači, da je svaka slika, svaka predodžba i svako ime koje bi pokušalo na bilo koji način Boga de-finirati⁴⁴ i prikazati, unaprijed osuđeno na propast, jer bi se na taj način pokušavalo stisnuti beskonačnost u konačnost ili prelići more u pjesak čime bi se božanska bit izjednačila sa stvorenjem. A to ne samo da nije moguće, već bi to bilo i drsko bogohuljenje. Ovu misao sažimlje sv. Augustin u svojoj retoričkoj originalnosti ovako: „Ako si ga shvatio, onda to nije Bog: ali ako je Bog, onda ga nisi shvatio.“⁴⁵ Ili Pieperovim riječima: „Bog je neshvatljiv. I sve što shvaćamo nije Bog. Ova rečenica je jedna od najvažnih rečenica cijele božanske nauke.“⁴⁶

Ali koliko god ovo bilo istinito, ipak ne postoji izravno proturječje s prvim epistemološkim načelom po kojem je „Bog po sebi u najvećem stupnju spoznatljiv“ (Sth, I, q. 12, a.1). To se načelo samo relativizira u odnosu na *onoga koji ga spoznaje*. Neshvatljivost Boga nije posljedica manjka Božje spoznatljivosti, već je posljedica manjka ljudske moći spoznaje. Sam po sebi Bog ostaje potpuno spoznatljiv, ali s obzirom da je ljudski um nesavršen, Bog čovjeku ostaje nepojmljiv. Sv. Toma je to lijepo objasnio:

„Nešto ‚shvatiti‘ (lat. *comprehendere*), znači, nešto ‚potpuno spoznati‘ (lat. *perfecte cognoscere*). Potpuno se nešto spoznaje, naime, kad se spoznaje onoliko koliko je po sebi spoznatljivo. (...) Niti jedan stvoreni um ne može onoliko savršeno spoznati božansku bit koliko je ona po sebi spoznatljiva. (...). Jer sve je u onolikoj mjeri spoznatljivo ukoliko stvarno postoji. Stoga je Bog, čiji je bitak beskrajn, [...] beskrajno spoznatljiv. Ali niti jedan razum ne može Boga beskrajno spoznati. [...] Dakle nemoguće je Boga shvatiti.“⁴⁷

⁴⁴ Riječ „de-finirati“ dolazi iz latinskog od riječi „finis“ (= granica) i znači doslovno nešto o-graničiti kako bi tako nešto postalo shvatljivo i razumljivo. Tko dakle definira Boga taj Boga doslovno ograničava i time ga lišava njegove beskrajnosti, neograničenosti i božanstva. Dakle, u pravom smislu riječi definicija o Bogu nije moguća, jer se Boga *per definitionem* ne može definirati. Jedini mogući način definicije bio bi *ne* definirati Boga. Prema tzv. „negativnoj teologiji“ Bog ostaje „neprotumačiv“, „tajanstveni“ i „čudesan“ (usp. Suci 13,18). Prema tome je negativna teologija jedini način znanstvenog govora o Bogu, tako da o Bogu možemo samo reći i znati ono, što on *nije*, npr. da je ne-ograničen, neshvatljiv, ne-vidljiv, ne-opipljiv, ne-izreciv, itd.

⁴⁵ Ovu misao na odgovarajući način vizualno izražava tkz. „Penroseov trokut“. Vidi prilozi: Grafika 1.

⁴⁶ *Christenfibel* (1936), str. 16.

⁴⁷ STh, I, q. 12, a.7 co: „[...] illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. [...] Nullus autem intellectus creates peringere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est. [...] Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cuius esse est

I tako se prva, *pozitivna* epistemološka teza, tj. da je „Bog u najvećem stupnju spoznatljiv“ (pogl. 2.1.) nadopunjuje i relativizira drugim *negativnim* epistemološkim načelom, odn. antitezom, tj. da „niti jedan stvoreni um ne može potpuno spoznati Boga“. To znači, da, iako je Bog sam po sebi pojmljiv, ipak on *za čovjeka* na koncu ostaje *nepojmljiv* i *neshvatljiv*. Upravo se ova istina izražava u Aristotelovoj paraboli citiranoj u uvodu o „šišmišu i suncu“, da se „ljudski um odnosi prema najuzvišenijim istinama kao oko šišmiša prema svjetlu dana“. Za šišmiša sunce ostaje nedokučivo, ali ne stoga što je sunce tamno, već zato što su oči šišmiša preslabe. Točno tako – na analogan način – Bog je čovjeku nedokučiv i nepojmljiv, ali ne zato što je mračan i skriven, već zato što je čovjekovo duhovno oko (= njegov razum) preslab. To je presudna razlika.

Što je svjetlo svijetlije to ga manje ljudsko oko može gledati, jer oči su više zaslijepljene što je svjetlost jača. Pošto je Bog – koji je vječni bitak i sama istina (*actus purus*) – beskrajno jasno i spoznatljivo svjetlo, on ljudskom razumu ostaje nepojmljiv. Zaključak koji iz toga proizlazi je koliko „paradoksalan“ toliko i istinit: Bog je nevidljiv, jer je *previdljiv*!⁴⁸

„Štoviše, upravo kada doslovno shvatimo komutativnost *ens*-a i *verum*-a, tj. od *biti* i *biti shvatljiv*, proizlazi iznenađujući zaključak. Ipak, što je jedna stvar većeg stupnja postojanja, to mora biti više shvatljiva; a ono što je na najvećem stupnju bitka, to mora biti u najvećem stupnju istinito i shvatljivo. Ali, upravo je našem duhu najuzvišeniji bitak najmanje pristupačan i shvatljiv, tako da ostaje Božja stvarnost ljudskoj spoznaji posve neshvatljiva. To znači u konačnici, da je jedna stvarnost za ljudsku spoznaju to manje shvatljiva, što je istinitija, tj. što je po sebi više spoznatljiva. [...]

Sv. Toma s odlučnom suglasnošću često navodi rečenicu iz aristotelovske *metafizike*, prema kojoj se moć spoznaje naše duše odnosi prema onome što je po svojoj naravi najjasnije kao oči noćnih ptica prema svjetlu dana.^{49,50}

Upravo je ova prastara, antička spoznaja da je Bog neshvatljiv, tj. u modernom jeziku „transcendentan“, u novije vrijeme postala glavnom metodom kritike za antičke i srednjovjekovne dokaze o Božjoj opstojnosti koji, kako se čini, nisu vodili računa o

infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. (...) Unde impossibile est quod Deum comprehendat.“

⁴⁸ Ovdje nastaje filozofski neologizam: Bog nije vidljiv, ni nevidljiv, već – doslovno – „previdljiv“.

⁴⁹ ARISTOTEL, *Metafizika*, 2,1; 993 b; usp. TOMA AKVINSKI, *Summa contra gentiles* (ScG), 3,25.

⁵⁰ *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 5, str. 140-141.

posljedicama Božje transcendentnosti. U novom vijeku od svih kritičara metafizičkih dokaza o Božjoj opstojnosti i općenitog teološkog govora o Bogu, najutjecajniji i najdjelotvorniji bio je Immanuel Kant. Dobio je nadimak „razarač Božjih dokaza“ i „razarač metafizike“. Mada ovi nazivi nisu pravedni, niti istinito prikazuju Kantovu namjeru (koji je sam postavio metafizičke postulate o Božjoj opstojnosti), ipak, oni izražavaju činjeničnu istinu da su tradicionalni dokazi o Božjoj opstojnosti kao i metafizika izgubili svoju dotadašnju vrijednost i svoj neosporni znanstveni status. Stoga ćemo sada prikazati Kantovu kritiku dokaza Božje opstojnosti.

2.2.2. Kantova kritika metafizike

Kako bismo razumjeli Kantovu kritiku tradicionalnih dokaza Božje opstojnosti,⁵¹ koje nalazimo osobito kod sv. Tome Akvinskog,⁵² ponajprije moramo razumjeti njegovu kritiku ontološkog dokaza Božje opstojnosti, kojega nalazimo kod Anselma od Canterburya.⁵³

Anselmov dokaz o Božjem postojanju glasi:

1. Bog je ono, „iznad čega se ne može pomisliti ništa veće“.
2. Postojeći Bog je veći od zamišljenog Boga.
3. Stoga mora Bog stvarno postojati.

Drugačije rečeno, da bi Bog zaista bio Bog, mora on obavezno i nužno postojati kao nužno postojeće biće. Naime, ovaj dokaz nisu prihvatili ni Crkva ni sv. Toma ni Kant. Anselmo na temelju *pojmljivog* i *misaonog* postojanja Boga zaključuje na njegovo *realno* i *stvarno* postojanje. To što se Boga mora *pojmiti* i *zamisliti* kao postojećeg, ne znači nužno da on i *u stvarnosti* postoji. Kant to ovako izražava: „*Bitak*

⁵¹ Potpuna, sistematska kritika dokaza Božje opstojnosti nalazi se u: KANT, *Kču*, poglavlje I: „Transcendentalna elementarna nauka“, Drugi dio: „Transcendentalna dijalektika“, Druga Knjiga: „0 dijalektičkim zaključcima čistoga uma“, 3. Poglavlje: „Ideal čistog uma“, str. 264-317.

⁵² STh, I, q.2, a.3.

⁵³ ANSELM IZ CANTERBURYA, *Proslogion*, Pogl. 2-4.

očigledno nije realan predikat [...] što može pridoći pojmu neke stvari.“⁵⁴ To znači da sam pojam (odn. definicija) jedne stvari ne označava istovremeno njeno *realno postojanje*. Iz *mišljenog* postojanja ne proizlazi *stvarna* egzistencija: *mišljenih* 100 Eura nisu *stvarnih* 100 Eura i *mišljeni* postojeći Bog nije *stvarno* postojeći Bog. Anselmo je učinio odlučujuću logičku grešku (koja će kasnije biti presudna za kritiku tradicionalnih dokaza Božje opstojnosti), naime, na nedopušten način izjednačava razinu *misli* i razinu *bitka*, odn. zaključuje od samog pojma i definicije jedne stvar (*de dicto*) na samu stvar (*de re*). Ali to nije dokaz, već kružna *tautologija*, koja već pretpostavlja realno postojanje Boga koje želi dokazati. To postaje jasnije kada taj „dokaz“ preformuliramo odn. točnije formuliramo. Ispravno naime mora ovako glasiti:

1. Ako Bog postoji, onda je on „ono, iznad čega nije ništa veće zamislivo“.
2. Postojeći Bog je veći od zamišljenog Boga.
3. Dakle, ako Bog postoji, onda mora stvarno postojati (i ne samo u mislima).

I tako Anselmo nije ništa drugo rekao osim: „*Ako* Bog postoji, onda *stvarno* postoji.“ Ali time nije dokazao *da* on stvarno postoji.

Ovdje je riječ o tkz. „*a-priornom*“ dokazu Božje opstojnosti (lat. *a priori* = „od početka, od prijašnjega, otprije“), tj. o dokazu, koji „*prije svakog (empirijskog) iskustva*“ teži zaključiti na postojanje Boga kroz čisto razmišljanje i pretpostavke razuma. Naime, takvi *apriorni* dokazi Božje opstojnosti su već unaprijed osuđeni na propast, jer svi polaze od čistog razuma, čistih misaonih principa i žele na temelju *mišljenog* bitka zaključiti na postojanje *realnog* bitka. To je svakako zabranjen i nemoguć zaključak, što Kant na primjeru trgovca objašnjava vrlo duhovito i jasno:

„Prema tome je izgubljen svaki trud i posao oko ontologijskoga (kartezijevskog) dokaza o opstojnosti najvišega bića na osnovi pojmova. Čovjek isto tako ne bi postao bogatiji u spoznajama na osnovi samih ideala kao ni trgovac u pogledu imutka kad bi sadržaju svoje blagajne htio objesiti nekoliko ništica, da bi poboljšao svoje stanje.“⁵⁵

Stoga su tradicionalni dokazi o Božjoj opstojnosti dokazi druge vrste, oni su *a-posteriorni* dokazi (lat. *a posteriori* = „naknadno“). Oni *nakon* odn. *polazeći od*

⁵⁴ KANT, *Kču*, str. 275.

⁵⁵ KANT, *Kču*, str. 277. Znači: Iako na papiru dodajem svome stanju na računu nekoliko nula, to ne znači da time raste i moje *realno* stanje na računu. Iako *teoretski* zamislim u svojoj glavi da Bog postoji, on time ne počinje postojati *u stvarnosti*.

iskustva zaključuju uzročno da Bog postoji.⁵⁶ Na ovaj se način želi izbjeći nedopušten zaključak od razine misli (*de dicto*) na razinu bitka (*de re*), zaključujući od *empirijsko-iskustvenog* učinka (svijeta) kroz logično načelo uzročnosti na faktično postojanje uzroka (Boga). Zato se ovdje dopušteno, logično i smisleno zaključuje od realnog bitka svijeta (*de re*) na nužan i realan bitak Božji (*de re*). Ali Kant i ovdje smatra da se radi o istom tautološkom zaključku ontološkog dokaza, samo u „prerušenom obliku“, tako da „transcendentalni privid“ kozmološkog dokaza zapravo samo zavarava:

„U ovome kozmologijskom argumentu sastaju se tolika sofistička načela, da se čini da je spekulativni um ovdje upotrijebio svu svoju dijalektičku umjetnost da bi stvorio najveći transcendentalni privid koji je moguć. Mi ćemo zasada ispitivanje tih sofističkih načela ostaviti po strani da bismo napravili očiglednom samo jednu njegovu lukavštinu s kojom on jedan stari argument u prerušenu obliku postavlja kao novi, pozivajući se na odobravanje dvaju svjedoka, naime na čistog umskog svjedoka i na jednoga drugoga s empirijskim ovjerovljenjem, a ipak je to samo onaj prvi koji jednostavno mijenja ruho i glas, da bi ga smatrali za drugoga svjedoka.“⁵⁷

Kant svojom kritikom želi pokazati kako je i *aposteriorni* pokušaj koji želi od *empirijskog* bitka svijeta zaključiti na Boga u suštini ništa drugo već *apriorni* pokušaj dokazati Boga kroz čiste *razumske zaključke*. Njegova glavna kritika upućena svim dokazima o Božjoj opstojnosti je zapravo zamjerka da ne vode računa o posljedicama Božje transcendentnosti. Kauzalni zaključak koji zaključuje od učinka na uzrok potpuno je legitiman i ispravan, *ako* se vrši pod uvjetima u kojima vrijede kauzalni zakoni. Ali tamo gdje kauzalni zakoni više ne vrijede, tamo oni gube svoj smisao. Ako je Bog transcendentan, onda to znači da je izvan vremena i prostora, daleko od svakog naravnog zakona i ljudske logike. Kategorije ljudskog uma zapravo uopće ne mogu shvatiti Boga. Ako pomislimo na svetopisamsku zabranu izrade božanskih likova i ako ne želimo ograničiti nepojmljivog Boga stvorenim kategorijama uzroka i posljedice, onda moramo prihvatiti da božanska bit ne podliježe kauzalnim zakonima ovoga svijeta. Dakle, potpuno je ispravno i legitimno, na osnovu imanentnog (empirijski shvatljivog) učinka zaključiti na imanentni uzrok, ali – i to je Kantova poanta –

⁵⁶ Kod KANTA su to *kosmološki* dokaz Božje opstojnosti, koji na temelju učinka u svijetu zaključuje da nužno mora postojati uzrok (Bog) i „*fiziko-teološki*“ (odn. *teleološki*) koji po redu svijeta zaključuje mudrog graditelja (odn. stvoritelja).

⁵⁷ KANT, *Kču*, str. 278.

potpuno je nemoguće i besmisleno, na osnovu imanentnog učinka zaključiti transcendentni (empirijski neshvatljiv) uzrok, jer se transcendentnost u potpunosti uskraćuje ljudskom iskustvu i razumu. I to je ono, što su svi dokazi o Božjoj opstojnosti previdjeli. Pokušali su, naime, ljudskom logikom i ljudskim dokazima obuhvatiti ono što je izvan svakog iskustva, zakona i – kako kaže Kant – „izvan sfere našeg razuma“:

„Svako načelo geometrije, npr. da trokut ima tri kuta, jest upravo nužno, pa se tako o predmetu koji leži posve izvan sfere našeg razuma [sc. o „apsolutno Nužnome“ = „Bogu“, P.K.] govorilo, kao da se posve dobro razumije što se tim pojmom hoće o njemu reći.“⁵⁸

Ovaj se argument, koji možda zvuči kompliciran, može se u biti vrlo jednostavno prikazati: zaključiti na temelju tragova u pijesku, kako je prolazio konj moguće je i smisljeno, jer je konj dio ovoga svijeta, dio našeg iskustva, nešto što poznajemo i razumijemo. Isto tako plod upućuje na nevidljivo stablo i slika na nevidljivog umjetnika. Ovi su zaključci mogući, jer su uzroci imanentni i podliježu uzročnim zakonima prirode, tako da mi na osnovu učinka možemo s pravom zaključiti i uzroke. *Ali*, ako je uzrok *transcendentan*, onda se lišava svake spoznatljivosti i dokazivosti, jer je nemoguće pomoću imanentnih kategorija (tj. naravnim zakonima i ljudskom logikom) govoriti smisljeno o transcendentnim stavarima:

„Ako bi se najviše biće nalazilo u lancu ovih uvjeta, onda bi i sâmo bilo član njegova niza, pa bi isto tako kao i niži članovi, kojima je to biće pretpostavljeno, zahtijevalo još dalje istraživanje s obzirom na njegov još viši uzrok. Ako čovjek naprotiv hoće da ga rastavi od toga lanca i ako neće da ga kao samo inteligibilno biće obuhvati u nizu prirodnih uzroka, kakav most može onda um sagraditi da bi došao do njega? Svi zakoni prelaženja od učinka na uzroke, štoviše svaka sinteza i proširivanje naše spoznaje uopće osniva se samo na mogućem iskustvu, premda su udešeni samo za predmete osjetilnoga svijeta pa mogu samo u pogledu njih imati neko značenje.“⁵⁹

⁵⁸ KANT, *Kču*, str. 274.

⁵⁹ KANT, *Kču*, str. 284. Ovdje, tj. u govoru o kauzalnoj zaokruženosti svijeta, riječ je o principu „*a nihilo nihilo fit*“ („iz ničega ništa ne nastaje“). To znači da su svi uzroci ovoga svijeta samo srednji uzroci, tj. uzroci koji sami imaju uzrok, npr. kao otac koji sam ima oca, koji isto ima oca, itd. Sve što jest, ima svoj uzrok, a ništa na ovom svijetu ne može sebi samome biti uzrok postojanja, jer je to po principu „iz ničega ništa ne nastaje“ nemoguće. Ako dakle u nizu uzroka postoje samo srednji uzroci, koji mogu postojati samo ako su prouzrokovani drugim uzrokom, onda ovaj niz nipošto ne može ići u beskrajno (tkz. *regressus ad infinitum*), jer nebi postao neki prvi uzrok, koji bi svim srednjim uzrocima podario postojanje i takoreći „pokrenuo“ cijeli niz. Kod beskrajnih srednjih uzroka, naime, ne postoji početni uzrok, a time ni početak bitka, kao npr. beskrajni niz „Domino kockica“ koje ne mogu biti pokrenute,

Ovdje se Kant dotiče presudnog pitanja: postoji li „most“ k transcendentnosti? Kako ljudski razum može uspostaviti „most“ k „apsolutno-nužnim“ uzrokom svijeta, kada je upravo „apsolutno-nužno“ transcendentan, vanspoznajni pojam, koji je daleko od našeg ovozemaljskog iskustva i razuma? Kakav most i spoj može dakle ljudski um uspostaviti prema transcendentnosti odn. prema neshvatljivom i neizrecivom „Bogu“ koji je „na nebesima“ (usp. Mt 6,9)? Naravno, Kantov odgovor glasi: *nikakav!* Što je Kant time – a i cijelom kritikom upućenoj klasičnim Božjim dokazima – htio izreći, najbolje se može zorno prikazati pomoću parabole o „pustinjaku i strancu“, koja bi se u Kantovom smislu mogla otprilike ovako preformulirati:

Nakon što su pustinjak i stranac odspavali, vidjeli su u pijesku tragove, ali nisu to bili tragovi konja, ili nekog drugog poznatog stvorenja, već su to bili čudni i neobjašnjivi tragovi, koji upućuju na nepoznato biće, koje nije predmet ljudskog iskustva i razuma. Tako ni pustinjak, ni stranac nisu mogli na temelju tragova u pijesku raspoznati, *tko* ili *što* je prouzrokovalo te tragove. Dakle, oni nisu na temelju ovozemaljskih (*immanentnih*) tragova mogli zaključiti na postojanje vanzemaljskih odn. „božanskih“ (*transcendentnih*) bića.

Filozofski rečeno to znači: ako je božanska bit, odn. prvi uzrok svijeta transcendentan, onda je nemoguće i besmisleno uz pomoć kauzalnih prirodnih zakona i ljudske logike zaključivati na njezino metafizičko i transcendentno postojanje, jer smo u tom slučaju lišeni svake spoznaje i iskustva. Zaključujemo li ipak od kauzalne zaokruženosti svijeta (ili od njegove ljepote, reda i svrhovitosti) na postojanje neke „apsolutno-nužne“, „najviše“ i „najrealnije“ biti, kaže Kant, onda se time ne dokazuje *realni* božanski bitak, već samo ljudskim umom *konstruiran* i *izmišljen* božanski bitak. A time se (po Kantu) otkriva da su i *aposteriorni* dokazi Božji u suštini također samo *apriorni*, a time tautološki i nevaljani dokazi Božje opstojnosti, jer i u ovom slučaju nedopušteno zaključujemo od *pojma* „apsolutno-nužnog“ bitka (*de dicto*) na *stvarni* „najrealniji“ bitak (*de re*).

„No jasno je da se pri tome pretpostavlja da pojam bića najvišega realiteta potpuno zadovoljava pojam apsolutne nužnosti u opstojnosti, tj. da se na osnovi najvišega realiteta dade zaključiti

ako ne postoji prvi poticaj. Ali s obzirom da svijet već *postoji* i takoreći se već *kreće*, mora na početku postojati jedan prvi apsolutno-nužni uzrok odn. „nepokrenuti pokretač“ (Aristotel), koji je prouzrokovao i pokrenuo sve što jest, mada je sam *nepokrenut* i *vječan*. Kant odgovara na to, da se upravo ono „neuzrokovano“, „apsolutno-nužno“ i „vječno“ lišava svakom našem razumijevanju, shvaćanju i govoru. Kako prema njemu ne postoji „most“ k transcendentnosti, on smatra taj kosmološki zaključak i dokaz Božjeg postojanja nemogućim i besmislenim.

apsolutna nužnost u opstojnosti, načelo koje je zastupao ontologijski argument koji se dakle prihvaća u kozmologijskome dokazu i postavlja za osnovu, a tome se zapravo htjelo izbjeći.“⁶⁰ „Prema ovim razmatranjima ideal najvišega bića nije ništa drugo nego *regulativno načelo* uma prema kojemu svaku vezu u svijetu valja razmatrati tako kao da proizlazi iz nužnog uzroka, koji je dovoljan za sve, da bi se na njemu osnovalo pravilo sustavnog i prema općim zakonima nužnoga jedinstva u objašnjenju. On dakle nije tvrdnja o egzistenciji koja je o sebi nužna.“⁶¹

Za Kanta je „ideal najvišeg bića“ (odn. „ideja o Bogu“) samo „*regulativni* princip razuma“, tj. hipoteza pomoću koje mi dajemo našem svjetonazoru jedinstvo, red i sustav, kako bismo bolje razumjeli svijet. Ali nije „*konstitutivan* princip“ koje bi dokazalo nužnu opstojnost Božju, jer „Bog“ na kraju krajeva ostaje uvijek samo *apriorni* pojam našeg uma i razmišljanja koji nikada ne može biti zaključen *aposteriorno*, jer nije pojmljiv predmet ljudskog iskustva i spoznaje. Bog time jest i ostaje zaista „Bog“, tj. empirijski neobuhvatljiva i racionalno nepojmljiva tajna koju našim osjetilima ne možemo iskusiti, niti našim razumom pojmiti. To izražavaju Kantove poznate riječi: „Misli bez sadržaja su prazne, zorovi bez pojmova su slijepi.“⁶² Izgleda, dakle, da onaj koji želi shvatiti i dokazati Boga, zaista nije ništa doli „slijepac pred nevidljivim i neizrecivim slonom“!

Kada se to shvati i *ako* je to istina, onda čovjek progleda i spozna, da oni koji brane Boga i koji žele dokazati njegovu opstojnost, zapravo duboko hule protiv Boga, jer su ga stisli u ljudske kategorije i zakone, a time ga poistovjetili sa stvorenjem. Prema tome je svaki pokušaj dokazivanja Božje opstojnosti u suštini *griješ* protiv prve Božje zapovijedi i zabrane „praviti sebi lika o Bogu“. Tko želi shvatiti, definirati i dokazivati Boga već sebi pravi lik, sliku i pojam nepojmljivog Boga. I tako, Kant preokreće, kao nitko prije njega, dotadašnju metafiziku i naravnu teologiju i pokazuje na revolucionaran način, da upravo onaj koji želi dokazati (neshvatljivu) Božju opstojnost istu najviše pobija. Jer, kao što je gore rečeno, kada bi se Bog mogao na neki način empirijski shvatiti i dokazati, on ne bi bio pravi Bog, jer je pravi Bog čovjeku *definitivno* neshvatljiv.

⁶⁰ KANT, *Kču*, str. 279.

⁶¹ KANT, *Kču*, str. 283.

⁶² KANT, *Kču*, str. 49; orig.: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“

Što proizlazi iz ovoga? Ako se „Bog“ zaista uskraćuje našem iskustvu i spoznaji, onda postoji samo jedan zaključak, naime, da se njegova egzistencija ne može niti *dokazati* niti *opovrgnuti*:

„Najviše biće ostaje dakle za čisto spekulativnu upotrebu uma jednostavan, ali ipak *bespogrešan ideal*, pojam koji zaključuje i kruniše cijelu ljudsku spoznaju, a kojega se objektivni realitet ovim putem doduše ne da dokazati, ali se ne može ni opovrći.“⁶³

„Morao sam ukinuti *znanje*, da bih dobio mjesta za *vjerovanje*.“⁶⁴

2.2.3. Agnostička rezignacija kao plod Kantove kritike

Upravo je ovim – naizgled salomonskim mudrim – zaključkom, da se Božja egzistencija ne može dokazati, već se samo može „vjerovati“ u nju, Kant pokrenuo monumentalnu i duhovno-znanstvenu revoluciju i preokret u filozofiji i teologiji. Ona ne samo da traje do danas pod pojmom „filozofija poslije Kanta“, već ona izražava današnji *mainstream* kolektivne svijesti zapadnog društva i to ne samo u filozofiji i znanosti, nego čak i u kršćanskoj i *katoličkoj* (!) teologiji.

Vidljivo je to na primjeru 2014. godine publiciranog filma pod nazivom „Bog nije mrtav“⁶⁵, koji je osobito među kršćanskim mladim krugovima popularan i koji pokušava, na apologetski, racionalan i znanstveni način, obraniti Božju egzistenciju i opovrgnuti tezu da Bog ne postoji, odn. „da je mrtav“. Točnije, jedan je evangelički student dobio priliku od svog radikalno-ateističkog profesora na kraju njegovih predavanja, dokazati postojanje Boga. Još prije nego što će kršćanski apologet početi, kroz trajanje cijelog filma, prinositi zaista dobre i interesantne argumente za postojanje Boga (koji, naravno, profesor kritizira), on otvara cijelu diskusiju riječima: „Ateisti vjeruju kako nitko ne može dokazati Božju egzistenciju. U pravu su. Ali ja kažem da

⁶³ KANT, *Kču*, str. 291.

⁶⁴ KANT, *Kču*, str. 19.

⁶⁵ Orig.: „God’s Not Dead“, režija: HAROLD CRONK, USA 2014. Naslov je aluzija na poznati citat Nietzschea: „Bog je mrtav“, u: FRIEDRICH NIETZSCHE, *Radosna znanost (Die fröhliche Wissenschaft)*, Aforizam 125.

nitko ne može opovrgnuti njegovo postojanje.“⁶⁶ Tako dolazi na samom početku – naizgled tako mudar i smjieran – Kantov duh do izražaja. Žalosno je da pitanje o dokazivosti Božje opstojnosti uopće nije predmet diskusije, već se u pravom smislu riječi „apriori“ poriče, bez riječi i argumenata. „Nitko ne može dokazati Božju egzistenciju“. Ova rečenica danas ne dolazi od racionalista, agnostičara i ateista, već – Kantu hvala! – od kršćanskih „apologeta“.

To je svjedočanstvo kako se danas i kršćanstvo boji moderne, „agnostičke resignacije“ i kako je uvjereno da se Božja opstojnost ne može sigurno spoznati, tj. dokazati. Izgleda, dakle, da se u kršćanskoj apologetici uopće više ne radi o pronalaženju *dokaza* za Božju opstojnost koji bi dokazali i obranili *sigurnu spoznatljivost* Božje egzistencije. Više je riječ o najboljim *hipotezama*, koje bi trebale *vjeru* u Boga učiniti uvjerljivom i smislenom. Ogromna je, naime, razlika reći, da se Božja opstojnost može „sigurno spoznati“ naravnim svjetlom razuma (Vat. I) ili reći kako samo postoje dobri razlozi koji njegovo postojanje čine smislenim. Ako Božja egzistencija nije sigurno spoznatljiva, onda je čovjek bez krivnje ako ne vjeruje u njega. Ako je, pak, sigurno spoznatljiva za sve ljude, onda je čovjeku – kako kaže pismo – „neoprostivo“ što Boga, stvoritelja svijeta, ne traži i ne klanja mu se (usp. Mudr 13,8; Rim 1,20). Tako moderno kršćanstvo više ne slijedi Riječ svoga Gospodina, spoznajući njegovu „nevidljivu stvarnost pomoću razuma“ (Rim 1,19), već slijedi novog učitelja koji je „odustao od svoga znanja“ (tj. zapravo od svoga *razuma*), kako bi „napravio mjesta vjerovanju“ (tj. u biti *sumnji*). Ovdje se napokon otkriva, što se zaista skriva iza Kantove „salomonske“ kritike upućene dokazima Božje opstojnosti. Ne radi se o *vjeri*, već o *sumnji* u riječ Božju i u nauk Crkve. Riječ je o sumnji u to da se Božja opstojnost može *dokazati* i „svjetlom naravnog ljudskog razuma *sigurno spoznati*“ (DS 3004).

Primjer Josepha Ratzingera (Papa Benedikt XVI. em.) pokazuje koliko je maha uzela agnostička sumnja i nesigurnost kršćana. Upravo je Ratzinger, kojeg konzervativni crkveni krugovi smatraju katoličkom stijenom 20. stoljeća i koji je kao nitko drugi sačuvao, branio i poučavao pravovjerje katoličke vjere, napustio *sigurnosti* dokaza Božje opstojnosti, kako bi napravio mjesta *vjerojatnosti* „hipoteze o Bogu“:

⁶⁶ „God’s Not Dead“, TC: 00:35:45 – 00:36:00.

„Zastupam mišljenje da je neoskolastički racionalizam doživio neuspjeh kad je sa strogo o vjeri neovisnim razumom i s racionalnom sigurnošću htio rekonstruirati *praeambula fidei* (predvorja vjere); sve pokušaje koji idu za istim ciljem snaći će u konačnici i isti udes. Utoliko je Karl Barth svakako bio u pravu kad je otklanjao filozofiju kao o vjeri neovisnu osnovu vjere: onda bi se naime naša vjera temeljila u konačnici na promjenjivim filozofskim teorijama.“⁶⁷

„Kršćanska je vjera danas kao i nekoć, u antici, opredjeljenje za primat uma i onoga što je razumno. Kao što smo već rekli, o tome zadnjem pitanju ne može se odlučiti na osnovi prirodnoznanstvenih argumenata, a i filozofsko razmišljanje nailazi ovdje na svoje granice. U tome smislu ne postoji neka mogućnost zadnjega dokaza u prilog kršćanskomu temeljnom opredjeljenju.“⁶⁸

„Da se racionalnosti svijeta ne može na temelju iracionalnosti smisljeno objasniti, je evidentno. I tako ostaje Logos na početku svega (usp. Iv 1,1) i dalje najbolja hipoteza.“⁶⁹

Slično kao i Kant i Ratzinger smatra da kod Božjih dokaza ne samo prirodne znanosti „nailaze na svoje granice“, već „i filozofsko razmišljanje“. Ovdje se „napokon“ izražava svijest koju je Kant u svoje vrijeme toliko tražio, a koja je tada nedostajala, a to je *svijest o posljedicama Božje transcendentnosti*. Radi se o svijesti da ljudski razum odn. „filozofsko razmišljanje“ u pitanjima o Bogu „nailazi na svoje granice“ i da iz toga proizlazi samo jedan mogući zaključak, tj. da „*ne postoji* neka mogućnost zadnjega dokaza u prilog kršćanskomu temeljnom opredjeljenju“. Ovo nisu riječi nekog evangeličkog studenta, već riječi jednog od pravovjernih katoličkih teologa i papa modernog doba!

Naravno, iz navedenog se ne smije zaključiti, kako se Ratzinger time htio protiviti dogmi i nauci Crkve. Započevši svoje misli riječima: „Zastupam mišljenje da...“, on time jasno daje do znanja, da se radi samo o njegovom vlastitom mišljenju, a ne o službenom stavu ili kritici. Ratzingerova intencija, uostalom, nije sumnjati u sigurnost i uvjerenost Božje opstojnosti, već *naprotiv* zaštititi i sačuvati ju od „promjenjivih filozofskih teorija“! Jedina razlika je u tom da on sigurnost u Božju egzistenciju želi graditi na temeljima vjere čvrste poput „stijene“ (usp. Mt 16,18), a ne na temelju „promjenjivih filozofija“. Dakle, ovdje uopće ne mora postojati proturječje između razuma i vjere, već vjera treba biti božanski oslonac i sigurnost nesavršenom

⁶⁷ RATZINGER, *Vjera, Istina, Tolerancija*, str. 122.

⁶⁸ RATZINGER, *Vjera, Istina, Tolerancija*, str. 163.

⁶⁹ Slobodni prijevod iz: JOSEPH RATZINGER, *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Freiburg-Basel-Wien 2006., str. 34.

ljudskom razumu. Jer, čak ako su dokazi Božje opstojnosti teoretski dokazivi i točni, ipak, neće ih svi razumijeti i prihvatiti. Stoga sv. Toma – koji „postojanje Boga i drugog sličnog“ jasno uvršćuje u vjerski neovisnu *praeambula fidei* – dodaje, kako „ništa ne sprječava da ono što je po sebi dokazivo i spoznatljivo bude predmet vjerovanja za one koji ne razumiju dokaz.“⁷⁰ U pozitivnom smislu može se Ratzingerova izjava tumačiti i ovako: čak *i kad bi* razum posumnjao, ipak se vjera ne može pokolebati!

Ali time još nije razjašnjeno, ima li Kant pravo ili ne, tj. može li se Božja opstojnost dokazati ili ne? Je li ta „agnostička rezignacija“, kako ju Pieper naziva, odnosno „pat-situacija“ između Božje dokazivosti i ne-dokazivosti, dakle, trajni i „vječni“ plod Kantove filozofije ili postoji li put kojim se ta pat-situacija može prevladati?

Uostalom, nije dotaknuta sasvim druga, vrlo bitna kritika upućena naravnoj spoznaji Boga. Filozofski gledano, glavna kritika upućena mogućnosti racionalne spoznaje Boga temelji se na nesavršenosti ljudskog razuma. Teološki gledano valja dodati i odlučujuću činjenicu o grešnosti, ranjivosti i pokvarenosti ljudske naravi i razuma. Čovjekov problem u spoznavanju Boga pomoću svojih prirodnih snaga nije u tome da su oči njegovog duha (njegov razum) prirodno slabe i nesavršene, već da ih je grijeh dodatno ranio i oslabio. To znači da nije samo riječ o prirodnom nedostatku ljudskih *slabih* duhovnih očiju, već su one postale *bolesne i slijepo* zbog istočnoga grijeha. Proizlazi da čak i kad bi čovjek *teoretski* mogao spoznati Boga pomoću naravnog svjetla svoga ograničenoga razuma, *u praksi* ne bi uspio, jer mu je grijeh oduzeo božansko svjetlo i zatamnio njegove duhovne oči, kako je pisano: „Svi su zaista sagriješili i potrebna im je slava Božja.“ (Rim 3,23)

Upravo taj teološki uvid, naime, da je čovjek pale, grešne i pokvarene prirode, zbog čega mu je *potrebna Božja milost*, kako bi mogao duhovno progledati, puno je bitniji i presudniji od filozofske činjenice, da je ljudska moć spoznaje prirodno

⁷⁰ STh, I, q.2 ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia natuam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.“

nesavršena i ograničena. U tome se uglavnom slažu katolička i protestantska teologija, samo što postoji razlika između poimanja *veličine i omjera* štete, koju je prouzrokovao grijeh u čovjekovoj duhovnoj moći spoznavanja. Dok katolička teologija tvrdi kako je čovjekov naravni razum *djelomično* ranjen i oslabljen, protestantska teologija dalekosežno govori o *cjelovitom* uništenju i pokvarenosti čovjekove duhovne naravi. Stoga protestantizam odbija mogućnost naravne teologije, ali ne iz razloga što bi čovjek po svojoj prirodi bio za to nesposoban, već zato što je *zbog grijeha* postao nesposoban i nedostojan. Može se dakle reći da postoje dva razloga zašto čovjek ne može racionalno spoznati Boga. Prvi je u tom što je čovjek *po svojoj prirodi nesposoban*, a drugi u tom što je *zbog grijeha postao nesposoban i nedostojan*. Jer – kako će se u daljnjem opširnije pokazati – spoznaja Boga nije obična spoznaja kojom bi čovjek mogao jednostavno raspolagati kada i kako on to želi, kao da je *on* taj koji ju prouzrokuje i stvara. Tu spoznaju o Bogu treba shvatiti kao Božju (samo-)objavu, koju može darivati samo Bog kao milost i dar, i to kada, komu i kako *on* to želi, kako je pisano: „Dopustit ću da ispred tebe prođe sav moj sjaj, odgovori, i pred tobom ću izustiti svoje ime Jahve. Bit ću milostiv kome hoću da milostiv budem; smilovat ću se komu hoću da se smilujem.“ (Izl 33, 19) „A Mojsiju veli: Smilovat ću se komu hoću da se smilujem; sažalit ću se nad kim hoću da se sažalim. Nije dakle do onoga koji hoće ni do onoga koji trči, nego do Boga koji se smiluje.“ (Rim 9,15-16)

Još uvijek smo, kao i na početku ovog poglavlja, ispred velikog problema i paradoksa. Najprije je rečeno kako je spoznaja o Bogu moguća, a sad opet da je nemoguća. Kako to razumjeti? Može li se ta napetost između Božje spoznatljivosti i neshvatljivosti nekako riješiti ili će vječno ostati nerješiva zagonetka i tajna?

2.3. Spoznaja Boga je djelomično moguća

„Doista, sada gledamo kroza zrcalo, u zagonetki, a tada - licem u lice!
Sada spoznajem djelomično, a tada ću spoznati savršeno,
kao što sam i spoznat!“
(1Kor 13,12)

2.3.1. Počelo svijeta

„Dubok je bunar prošlosti. Ne bi li trebalo nazvati ga nedokučivim?“⁷¹ Ovim filozofsko-retoričkim uvodom, počinje epski roman Thomasa Manna „Josip i njegova braća“ i time iznosi prastaro pitanje čovječanstva o početku svijeta: je li bunar prošlosti beskonačan ili ipak negdje postoji temelj i dno? Ima li svijet početak u vremenu ili postoji oduvijek? Ovo pitanje je staro, koliko i samo čovječanstvo. Ipak, do danas nije potpuno razjašnjeno. Početak i postanak svijeta odn. „veliki prasak“ čovjeku je do dana današnjeg neshvatljiv misterij. Prema Kantu to nije slučajnost, jer odgovor ovog pitanja utemeljen je na nerješivoj aporiji:

„Također neću reći: regres od nekoga danog opažanja do svega onoga što to opažanje u nekome nizu ograničava (kako u prostoru, tako i u proteklome vremenu) ide u *beskonačnost*, jer to pretpostavlja beskonačnu veličinu svijeta. Isto tako neću reći: ona je *konačna*, jer apsolutna je granica također empirijski nemoguća.“⁷²

S jedne strane Kant iznosi kako je nemoguće da svijet bude neograničen i beskrajn u vremenu i prostoru (jer „beskonačnom veličinom svijeta“ dobili bismo paradoks „beskrajnog tijela“ odn. „beskrajne materije“, što je kao „beskrajna krajnost“ ili „beskonačna konačnost“ nemoguće i nezamislivo, kao što je ranije pokazano u 2.1.1). Ali, s druge strane Kant govori da svemir ne može biti ni konačan, jer je apsolutna granica svemira (dakle svega što jest) „empirijski nemoguća“ (jer bi zaista bilo apsurdno zamisliti svemir kao svjetlosnu kuglu koja graniči s apsolutnom ničicom

⁷¹ THOMAS MANN, *Joseph und seine Brüder. Vier Romane in einem Band*, Frankfurt am Main 2007, str. 7.

⁷² KANT, *Kču*, str. 246.

(dakle onim što nije), jer bi ga onda *per definitionem* „ništa“ ograničavalo, a time bi opet postao ne-ograničen i bez-konačan). S jedne strane, svemir mora imati granicu, tj. početak i kraj u vremenu i prostoru, a s druge strane, ta je granica empirijski nemoguća, tj. ljudskom razumu potpuno neshvatljiva, nezamisliva i nepojmljiva. To je Kant vrlo dobro spoznao.

Ali, tako bi se moglo odgovoriti Kantu, iako je nešto *empirijski* nemoguće, to ne znači, da je i *metafizički* nemoguće. To smo već ranije vidjeli na primjeru samosvijesti i duha, kako su empirijski nevidljivi, ali bes sumnje postoje (2.1.1.). Drugim riječima, sam Kant dovodi nas do sljedećeg zaključka:

1. Ako svijet *mora* imati početak,
2. a taj početak je *empirijski* nemoguć,
3. onda se čini vjerojatno i logično da je početak svijeta *trans-empirijske, nad-naravne i meta-fizičke* naravi, zar ne?

Upravo ovu misao vješto izražava umjetnik Michelangelo Buonarroti svojom poznatom slikom „Stvaranje Adama“⁷³. Iako kod „Stvaranja Adama“ nije izravno riječ o počelu svijeta, već o počelu ljudskog života, ipak, ključna se misao može primijeniti i na stvaranje svijeta. S jedne strane vidimo Boga, Stvoritelja, a na drugoj strani Adama, stvorenje. Bog pruža svoju ruku kako bi Adamu darovao život. Božja „ruka“ u biblijskom smislu označava Božju stvoriteljsku moć. Ali kako se ta stvoriteljska moć slikovito prikazuje? Bog ne stvara Adama bilo kako. Način, na koji je prikazano nastajanje ljudskog života vodi nas do jedne temeljne spoznaje.

Posebno toj slici jest kako Michelangelo približava Božji prst Adamovom prstu. Promatrač nedvojbeno shvaća da „iskra života“ prelazi s Boga na Adama, iako je misteriozna iskra nevidljiva. Životna iskra je doduše *nevidljiva*, ali ipak je nevidljiva. Iako ne postoji doticajna točka između Boga i Adama, ipak, ona baš zato postaje na čudesan način *najjasnija* točka i središte slike. Kao što je dakle počelo ljudskog života empirijski neshvatljivo, tako je i počelo sveopćeg bitka, tj. „svemira“, empirijski neshvatljivo. *Ali* ipak nevidljiva, „božanska“ iskra prelazi s Boga na Adama. Tako je moguće i to da je Božja moć stvorila svekoliku stvarnost. Ljudskom razumu to može biti nepojmljivo, a ipak realno. Kao što je nastanak ljudskog života

⁷³ Vidi prilozima: Grafika br. 2. – Slika i njezino tumačenje ne nalazi se kod Piepera, već je vlastita nadopuna autora za bolje i dublje razumjevanje.

neshvatljiv, ali se svakodnevno ipak dešava, tako je i postanak svijeta neshvatljiv, a ipak realan, stvaran i istinit. Kao što je iskra života nevidljiva, a ipak jest, tako je počelo svijeta neshvatljivo, a ipak *jest*.

Michelangelo izražava misao izvanredne genijalnosti, jer on ne pokazuje *što* povezuje Boga i Adama, već samo *da* postoji povezanost. On ne pokazuje *kako* izgleda iskra života ili *što* ona jest, već samo *da* jest. Je li, dakle, bunar prošlosti samo dubok ili beskrajan? Kako god bilo, sigurno je, *da* postoji! Iako ne možemo znati leži li tajnovito počelo svijeta u vremenu ili u vječnosti, mi sigurno znamo *da* ono postoji. I upravo je to ključna misao. To je „most do transcendencije“ koji će nas dovesti do sunca koje je očima šišmiša skriveno, ali „oku sokolovu“ vidljivo. Dovede će nas, naime, do svjetla božanskog imena, do metafizičke spoznaje da Bog *jest*.

Pieper nigdje izravno i opširno ne kritizira Kantovu kritiku dokaza Božje opstojnosti, ali izlažući svoj vid metafizičkog sustava svijeta, koji se temelji na Platonu, Aristotelu, Augustinu i pogotovo na Tomi, ipak se na puno mjesta neizravno protivi i suprostavlja Kantu, pogotovo kad govori o „stvorenosti svijeta“.⁷⁴ Ali zato je sv. Toma već u svoje vrijeme pružio izravne protuargumente kritici koju će Kant poslije njega zastupati (STh, I, questio 2, a. 12 i 13). S toga ćemo sada vidjeti kako i na koji način sv. Toma uspjeva zadobiti sigurnu spoznaju o Bogu i metafizičkim istinama, te razarati tkz. „razarača metafizike“.

Metafizički preduvjet koji čovjeku omogućava racionalnu spoznaju Boga je da ljudski razum nužno mora biti u nekom odnosu s Bogom. Ali, kao što je izlagano u prijašnjem poglavlju, između Boga i čovjeka postoji ogromna razlika tako da se čini nemogućim da između njih uopće može postojati ikakav odnos. Je li ljudskom razumu time unaprijed potpuno onemogućeno spoznati bar imalo transcendentnog Boga? Sv. Toma obrazlaže da, iako ne postoji *ravnomjeran* odnos između Boga i čovjeka, jer je udaljenost između njih beskonačna, ipak postoji *neravnomjeran* odnos koji čovjeku omogućava spoznati Boga:

⁷⁴ Pogotovo u: *Wirklichkeit und Wahrheit. Interpretationen zu Thomas von Aquin: Quaestiones disputatae de veritate*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 2, str. 58-111; *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*, str. 441-464.

„U tom smislu može biti stvorenje u odnosu sa Bogom, ukoliko se prema njemu odnosi kao učinak prema uzroku i kao mogućnost prema stvarnosti. I na taj način stvoreni um može imati odnos prema spoznaji Božjoj.“⁷⁵

Ovaj kauzalni i participativni odnos između Boga i čovjeka odn. Stvoritelja i stvorenja kojega sv. Toma spominje, a kojega Pieper pretpostavlja i na kojega se oslanja, je kao metafizički temeljni uvjet od apsolutne i temeljne važnosti za spoznaju Boga. Aristotelev nauk o „nepokrenutom pokretaču“, na primjer, temelji se na kauzalnom odnosu između Boga i svijeta. Odnos između njih je uzrok i učinak, odn. pokretač i pokrenuto.⁷⁶ Platonov nauk o „participaciji“ također se temelji na odnosu između Boga i svijeta, u smislu da se odnose kao stvarnost prema mogućnosti, odn. kao punina prema udioništvu.⁷⁷ Ako je to istina, onda čovjek na racionalan i objektivan način dobiva pouzdanu i vrlo vrijednu spoznaju o Bogu i svijetu.

Ali, Kant bi u ovom slučaju odgovorio da takav kauzalni odn. participacijski odnos stavlja transcendentnog Boga u ljudske kategorije i da ga time poistovjećujemo sa stvorenjem ili predmetom ovoga svijeta. Bog, ako jest, mora biti daleko od svih ovozemaljskih odnosa i veza, tako da se na temelju imanentnog učinka i udioništva ne smije zaključivati na transcendentni uzrok i puninu. Ovdje se konačno vidi zašto je Kant dobio nadimak „razarač metafizike“. Uspio je porušiti prastare temelje Platona i Aristotela!

Kako bi se pobila ova kritika, treba unaprijed razjasniti dvije temeljne pretpostavke:⁷⁸

I.) Jako je zanimljivo i korisno znati zašto je sv. Toma odbio jedan još nespomenut, ali u sebi sasvim logičan i ispravan dokaz Božje opstojnosti. Božja egzistencija bi se, naime, mogla dokazati jednostavno i ovako:

1. Istina postoji. To je očigledno, jer tko tvrdi da istina ne postoji, kaže da je *istina* da istina ne postoji. Istina dakle svakako postoji.
2. Bog je istina (usp. Iv 14,6: „Ja sam put, istina i život“).

⁷⁵ STh, I, q.12, a.1 ad 4: „Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.“

⁷⁶ Usp. ARISTOTEL, *Fizika*, Knjiga VIII; *Metafizika*, Knjiga XII.

⁷⁷ Vgl. PLATON, *Fedon*, 100c-d; *Parmenid*, 130a-135c; ARISTOTEL, *Metafizika*, 1045a.

⁷⁸ Sv. Toma pretpostavlja dovoljno znanje o ovim metafizičkim načelima tako da ih on samo kratko spominje.

3. Dakle, postojanje Boga je očigledno.⁷⁹

Toma odgovara da, premda je ovaj argument po sebi ispravan i točan, on ipak ne dokazuje postojanje „prve istine“, već „opće istine“.⁸⁰ Ljudski razum prema tome nema nikakav *stvarni* odnos prema općoj istini, već samo *kognitivni* na razini razuma. Tako da je time i dokaz *realnog i stvarnog* Boga nemoguć kao što je to slučaj kod svih apriornih dokaza Božje opstojnosti (usp. 2.2.2.). Ovaj dokaz dokazuje dakle samo *zamišljenog* Boga, ali ne *stvarnog* Boga.

A dokaz postojanja *prve* istine, pak, ne bi nam samo otkrio da „Bog“ postoji, već i da je on prvi *uzrok* svijeta, tj. uzrok svih ostalih iz njega proizlazećih istina i stvarnosti. Time bi Bog naime stajao u stvarnom, kauzalnom i participirajućim odnosom sa stvorenjem i s ljudskim razumom, tako da bi u ovom slučaju čovjek dakako mogao načelno spoznati i dokazati opstojnost *realnog* Boga, tj. stvarnog uzroka stvarnog svijeta.

Poanta te bitna i odlučujuća razlika je sljedeća: mogu li dokazi Božje opstojnosti dokazati samo „apsolutno-nužno *biće*“ koje postoji samo po sebi i za sebe, tj. potpuno apsolutno i izolirano od svijeta? Ili mogu li dokazati „apsolutno-nužni *uzrok*“ koji stoji u stvarnim odnosu i pravoj vezi sa svijetom? S ovom razlikom stoji i pada Kantova kritika o dokazima Božje opstojnosti. To ćemo još vidjeti.

II.) Uostalom, postoji temeljna i bitna razlika između *apsolutnih* i *relacijskih* Božjih imena. Apsolutna Božja imena izražavaju Božju *bit*, dakle tko ili što je Bog sam *po sebi* i *za sebe*, npr. kada Boga nazivamo „bitak, istina, svjetlo, ljubav, život, mudrost, snaga, mir, itd.“. Svi ovi nazivi govore o tome kakav je Bog po sebi i u sebi i kakav će uvijek ostati. Relacijska imena, naime, ne označavaju Božju bit, već njegovu *relaciju* i *odnos* prema stvorenju, dakle, tko ili što je Bog *za nas*, npr. kada zovemo Boga „Stvoritelj, Otkupitelj, Spasitelj, Otac, Sudac, Pastir, Prijatelj, Pomoćnik, Kralj, itd.“ Sva ova imena govore o Božjem odnosu prema stvorenju odn. čovjeku, dakle, ne tko ili što je Bog sam po sebi, već tko ili što je Bog za nas. Kroz čin stvaranja Bog između sebe i svijeta stvara odnos Stvoritelja i stvorenja, kroz čin otkupljenja odnos Otkupitelja i otkupljenog, kroz čin vladanja odnos Vladara i sluga itd. Razlika između apsolutnih i relacijskih Božjih imena je u tom da apsolutna imena izražavaju *bitna*

⁷⁹ STh, I, q.2, arg. 3.

⁸⁰ STh, I, q.2, ad 3.

Božja svojstva koja obavezno i nužno pripadaju božanskoj naravi i koja nije moguće odvojiti od njega, a da on time ne prestane biti „Bog“. Kada bi se reklo da Bog može i ne „biti“ ili ne „biti dobar“ ili ne „biti svemogući“, onda on ne bi bio „Bog“, jer bitak, dobrota i svemoć njemu svojstveno pripadaju i bez tih svojstva ne bi mogao biti „Bog“. Dakle, apsolutna imena označavaju nepromjenjiva svojstva i savršenosti koja nužno, obavezno i vječno pripadaju božanskoj biti.

Drugačije je kod relacijskih Božjih imena. Ona su kontingentna. Ne pripadaju nužno božanskoj biti. Bez njih bi Bog mogao biti „Bog“. To znači da bi Bog ostao apsolutni i savršeni „Bog“ ako i ne bi stvorio svijet i postao Stvoriteljem. Bogu nije bitno i svojstveno biti stvoritelj. To bi značilo da Bog prije stvaranja svijeta ne bi bio Bog i da bi Bogom postao kada je postao Stvoritelj svijeta. Takva postupna i samoostvarujuća predodžba o Bogu jasno je u proturječju s pojmom o savršenom Bogu koji je vječna, potpuna i savršena istina (*actus purus*) i koji ne podliježe nikakvim „promjenama ni sjeni mijene“ (usp. Jak 1,17). Bog bi također mogao ostati Bog, a da nije postao Otkupiteljem ljudi, jer bi to u suprotnom značilo da Bog nije bio „Bog“ prije nego što je Isus otkupio svijet. Sva ta relacijska imena, dakle, primarno ne govore ništa o transcendentnoj biti Božjoj, već o njegovom imanentnom i kontingentnom (= uz vrijeme i prostor vezanom) *djelovanju* unutar stvorenog svijeta.

Tek u sekundarnom, neizravnom smislu relacijska imena otkrivaju ponešto i o Božjoj biti. Njegovo „biti-Stvoritelj“ otkriva njegovu božansku moć, mudrost i dobrotu, njegovo „biti-Otac“, pak, njegov vječni život, njegovo „biti-Otkupitelj“ njegovu beskrajnu milost i milosrđe, njegovo „biti-Sudac“ njegovu savršenu pravednost, itd. Štoviše – i to je za našu svrhu bitno – relacijska Božja imena vode k otkrivenju apsolutnih Božjih imena, tako da kroz ono, što Bog za nas *čini*, odn. što je *činio*, možemo spoznati tko ili što Bog *jest* po sebi i u sebi. Tako kroz Božja djela možemo zaključiti na njegovu bit. Relacijska imena nisu oznake Božje biti, već samo oznake odnosa koji ne izražavaju tko ili što je Bog sam po sebi, već u kojemu je on odnosu sa svijetom, dakle, tko ili što je Bog za nas. Ova je razlika od odlučujuće važnosti za daljnji slijed misli.

Temeljna Kantova greška je u tom što nije razlikovao Božju bit od njegovog odnosa prema svijetu. Postoje dva načina kako možemo razmatrati Boga. Prvi način je *apsolutni*, ukoliko on postoji sam po sebi i neovisno od svijeta (takoreći „Bog po

sebi“), a drugi način je *relacijski*, ukoliko Bog postoji u odnosu na svijet, naime kao uzrok, počelo ili stvoritelj (takoreći „Bog za nas“).⁸¹ Kant opisuje kozmološki dokaz uvijek tako, da on na temelju svijeta kroz kauzalni princip zaključuje na „apsolutno-nužno *biće*“ na početku, tj. na „Boga kakav je *sam po sebi*“, koji ne stoji ni u kakvom odnosu sa svijetom (usp. gornji dokaz „*opće* istine“). No, to je nedozvoljen i besmislen zaključak (= ontološki, apriorni dokaz). To ovdje uopće nije slučaj! Kauzalni princip *ne* zaključuje (primarno) na postojanje apsolutno-nužnog *bića*, već na postojanje apsolutno-nužnog *uzroka* svijeta koji stoji u nužnoj kauzalnoj relaciji sa svijetom (usp. gornji dokaz „*prve* istine“).

Kant bi, dakle, bio u pravu sa svojom kritikom upućenoj tradicionalnim dokazima o Božjoj opstojnosti (i mogućnosti same metafizičke spoznaje), *kad Bog ne bi stvorio svijet i kad on ne bi bio uzrok i stvoritelj svijeta*. U tom slučaju uistinu ne bi postojala nikakva poveznica ili odnos između Boga i svijeta, kao što smo to vidjeli u prvoj pretpostavci o „općoj istini“, pa se ne bi moglo na temelju imanentnog svijeta zaključiti na postojanje transcendentnog Boga. Onda bi, kao što Kant točno primjećuje, Bog zaista bio samo „ideja“ ili „regulativni princip“ ili „konstrukcija“ ljudskog uma, čije stvarno postojanje ne bi mogli dokazati ili znati, već samo postulirati i pretpostavljati. Ali, kako Pieper jasno navodi, upravo je takva predodžba o Bogu izoliranom od svijeta, tkz. „*Deus extramundanus*“, kriva i antikršćanska:

„Prvo je, da (suprotno nedavno izričito prihvaćenom tezom Marciona, prema kojoj kršćanski Bog ‚nema ništa sa stvorenim svijetom‘) stvoritelj upravo nije *Deus extramundanus*, već je najuže povezan sa stvorenjem i u njemu djeluje: ‚Bog je nužno u svim stvarima, i to na najdublji način [*intime*]‘.⁸² A drugo: sastav i struktura nama pred očima ležećeg svijeta, kao i samog čovjeka, određeni su potpuno kroz svoju stvorenost [njem. ‚Kreatürlichkeit‘].“⁸³

⁸¹ Iako je poznato kako je Kant pravio razliku između *noumenon* i *fenomenon*, tj. između „Ding an sich“ („stvar po sebi“) i „Ding für uns“ („stvar za nas“), mada samo u *epistemološkom* smislu, tj. kakav je Bog „po sebi“ („Gott an sich“) i kako se „nama“ pojavljuje („Gott für uns“), on nije pravio tu razliku u *relacijskom* smislu, tj. u kojemu odnosu Bog stoji „prema nama“, odn. tko ili što je on „za nas“. Kantov epistemološki pojam „Gott an sich“ i „Gott für uns“ je dakle nešto sasvim drugo od relacijskog pojma o kojemu je ovdje riječ, makar zvučali slično.

⁸² STh, I, q. 8, a1.

⁸³ *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 2, str. 441-442.

„To znači: Bog je prisutan u svijetu; on može 'doći pred oči' onome, tko ima usmjeren pogled na dubinu stvari. Znači, drugačije rečeno, da je stvorenje stvoreno i posljedično Bog nije 'izvan svijeta', nije *Deus extramundanus*, već je djelotvoran razlog u svemu što postoji.“⁸⁴

U Pieperovom metafizičkom pojmu stvorenosti („Kreatürlichkeit“) vidi se jasna i temeljna razlika između Piepera i Kanta. Za Piepera je sve stvorenje nezamislivo bez Stvoritelja i neodvojivo od Boga koji je „djelotvoran razlog u svemu što postoji“. Zato će i ovaj metafizički vid i sustav biti kasnije presudan za mogućnost kontemplacije, tj. gledanja Boga i Božjeg „porijekla“ u svim stvorenim stvarima:

„Kasniji G.K. Chesterton govori u svom životnom osvrtu, da je oduvijek imao uvjerenje, 'čak skoro mistično uvjerenje o čudu u svemu što postoji i o oduševljenju koje je svojstveno i sadržano svakom iskustvu'.⁸⁵ Ova srčana izjava izražava više stvari: Svaka stvar krije i sakriva u svojoj srži božanski znak porijekla (...)“⁸⁶

S jedne strane Kant je u pravu kada govori da trebamo biti svjesni transcendentnosti božanske biti, ali s druge strane, previdio je da trebamo također biti svjesni Božjeg *imanentnog stvaralačkog čina*. Bog kroz svoje stvaralačko djelovanje u jednom smislu relativizira svoju apsolutnu transcendentnost. Svojim „postajanjem-uzrokom-svijeta“ on ulazi u vremenski i imanentan odnos sa svijetom, tako da na temelju svoga *imanentnog stvaralačkog čina* i svoje *kauzalne relacije* može zaista biti konkretno određen i definiran. Dok njegova bit ostaje transcendentna, Božja relacija prema svijetu postaje *imanentna*. Stvaralačkim činom Bog ne stvara samo svijet, već ujedno i svoj vlastiti odnos s njim. To je presudna razlika!

S obzirom da Kant nije razlikovao samu bit od Božjeg odnosa sa svijetom, on je u svojim navodima vodio samo računa o razlici između dvije razine Božje transcendentnosti i imanentnosti svijeta, tako da je sasvim previdio njihovu zajedničku točku, tj. „most“ koji spaja obje strane. Naime, ne postoje samo dva područja, tj. transcendentnost (Bog) i imanentnost (svijet), već postoji i *treće* područje, tj. njihovo *sjecište*, Božji *čin stvaranja*, kojeg teološki nazivamo „početak stvaranja“ ili filozofski „počelo svijeta“ ili znanstveno „velikim praskom“ (engl. „Big Bang“). Taj početak svijeta je trenutak, kada je – biblijski rečeno – Bog rekao: „Neka bude svjetlo!“ (Post 1,3) i cijeli svijet – filozofski gledano – nastao ni iz čega, te počeo – u znanstvenom

⁸⁴ *Glück und Kontemplation*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 6, str. 199.

⁸⁵ M. WARD, *Gilbert Keith Chesterton*, Regensburg 1956, str. 538.

⁸⁶ *Glück und Kontemplation*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 6, str. 204.

smislu – postojati u vremenu i prostoru. Taj trenutak je vremenska i imanentna dodirna točka između Boga i svijeta. Ona je ona „prva istina“ koja omogućava konkretno određivanje Boga, odn. Božjeg odnosa sa svijetom.

Ovaj stvaralački čin Božji je traženi „most do transcendencije“. Između Stvoritelja i stvorenja stoji čin stvaranja, odn. – biblijski rečeno – stvaralačka Riječ Božja (usp. Iv 1,3). Sam Stvoritelj je svojim stvaralačkim činom odn. riječju zaista „premostio“ neizmjernu i čovjeku „nepremostivu“ udaljenost između transcendentnosti i imanentnosti. Most koji čovjek svojim razumom može graditi prema transcendentnom Bogu je nevidljiva, ali apsolutno-nužna poveznica između imanentnog svijeta i njenog transcendentnog uzroka. I baš ova „empirijski nemoguća“ poveznica i granica između tajanstvenog Uzroka i učinka stvorenja, između transcendentnosti i imanentnosti, vječnosti i vremena je čudesni Božji čin stvaranja. Ovaj je most – kao i nastanak života – doduše nevidljiv i empirijski nemoguć, ali on *jest* nevidljiv i empirijski neshvatljiv, kao što je početak svakog novoga života nevidljiv i empirijski neshvatljiv, ali ipak se dešava realno, stvarno i istinito. Kao što je nastanak života neobjašnjivo čudo tako je i nastanak svemira neshvatljiva tajna. Kao što život apsolutno-nužno *ima* počelo tako i svemir mora apsolutno-nužno *imati* svoje počelo. A to počelo je – kako ćemo u daljnjem vidjeti – sam Bog.

Ovaj čudesni pra-čin stvaranja („*creatio ex nihilo*“) Pieper sa Leibnizom naziva prikladno „fulguracija“, jer se time upravo aludira na misao Michelangela o „nevidljivoj iskri“ odn. „munji“ (lat. *fulgur* = „munja“):

„Zaista treba, govoreći sa Leibnizom⁸⁷, zamisliti pra-čin stvaranja kao istinsku 'fulguraciju', kao nenadmašljivi 'eksplozivni' postupak, od kojeg je svaka stvorena dinamika primila početni poticaj i otada održava svoj tijek.“⁸⁸

Pieperovo izlaganje o stvorenosti svijeta vodi ga uvijek do pojma „počela svijeta“, kojega naziva „početni poticaj“, „djelotvoran razlog u svemu što postoji“, „božanski znak porijekla“, „začetnika svakog života“ itd. Kako bi taj „dinamični, prvi poticaj“ dublje i bolje razumjeli navesti ćemo usporedbu s igrom biljara.⁸⁹ Igrač biljara je Bog. Biljar-stol je imanentno (uz vrijeme i prostor vezano) svjetsko zbivanje. Sve

⁸⁷ G.W. LEIBNIZ, *Monadologija*, § 47.

⁸⁸ *Kreatürlichkeit*, str. 457.

⁸⁹ Ovu sliku ne nalazimo kod Piepera, ali čini nam se prikladnom za bolje i dublje objašnjenje tematike.

iznad toga je transcendentno i vječno. Štap odn. tak za biljar je riječ Božja, vječni Logos (usp. Iv 1,1). Šarene kugle predstavljaju (budući) svijet. Bijela kugla odn. prvi udarac je Božja prva stvaralačka riječ koja prouzrokuje „Big Bang“ i time uspostavlja nevidljivu i čudesnu poveznicu između transcendentnosti i imanentnosti (usp. Post 1,3). Između igrača biljara i šarenih kugla ne postoji *izravan* kontakt. Igrač uvijek ostaje iznad stola kao što i sam Bog ostaje uvijek transcendentan i „iznad“ svjetskog zbivanja. Igrač bijelom kuglom *neizravno* djeluje na šarene kugle kao što Bog *neizravno* svojom riječju djeluje na stvorenje. Igrač pokreće šarene kugle pomoću prvog udarca bijelom kuglom kao što svijet nastaje Božjom prvom riječi. I kao što se šarene kugle ne mogu same pomicati ili pokretati tako se ni sam svijet ne može sam stvoriti ili sam nastati. Igrač biljara nije pokrenut izvana. Pokrenuo je samoga sebe, pokrenuo je iz vlastitog poticaja, „odozgor“ bijelu kuglu kako bi njome pokrenuo sve druge „dolje“. Tako je i s Bogom, „nepokrenutim pokretačem“. On nije postao i nije stvoren kao svijet. On je vječan. Sam Bog je prvi uzrok svijeta. On sam je nepokrenut i nestvoren, a sve pokreće i stvara. Bijela je kugla za šarene kugle (za nas) misterij, jer one ne znaju otkud dolazi bijela kugla i kako je uspjela pokrenuti ostale. One samo znaju *da* su primile udarac od nje i tako bile pokrenute. Tako je i s ljudima na svijetu: ne znamo odakle dolazimo i kako je sve nastalo, ali sa sigurnošću znamo *da* smo nastali i postali. Poanta je u tome, što bijela kugla ima takoreći dvije strane: njezino *počelo* dolazi odozgor (iz transcendentnosti i vječnosti), ali njena *djelujuća moć* se razvija dolje na stolu (u imanentnom svijetu, tj. u vremenu i prostoru). Stoga je bijela kugla savršena slika za počelo svijeta koji se točno nalazi na granici između vremena i vječnosti.⁹⁰

Početak stvaranja, „veliki prasak“ ujedno je transcendentan *i* imanentan: transcendentan po svojoj biti i svome izvoru (Stvoritelj) i imanentan po svojoj snazi i učinku (stvorenje). Prema tome ne znamo *kako i po čemu* je nastao svijet, ali itekako znamo *da* je nastao. Iako čovjekov razum ne može doprijeti iznad granica empirijski

⁹⁰ Stoga ne treba shvatiti svijet kao kuglu svjetla koja je okružena i graniči „ni sa čim“, već kao svjetlosnu kuglu koja je ograničena beskonačnim svjetlom Božjim, tj. svjetlom i bitkom vječnosti, kao mala svjetlosna kugla koja je rođena u krilu vječnog Svjetla i Riječi. Svemir (= ono što je *postalo*) graniči dakle sa vječnosti odnosno s Bogom (= onim što je vječno) kao malo, ograničeno svjetlo u vječnom svjetlu neograničenog sunca, ili kao mala kugla u velikoj kugli svjetla. Iz toga proizlazi da se granice svemira kose s vječnosti kojom su okružene. Zato i jesu granice svemira u vremenu i prostoru ujedno konačne i beskonačne. Početak i počelo svijeta mora stoga ležati na čudesan način ujedno u vremenu *i* u vječnosti, što naravno je i ostaje za ljudski razum neshvatljivo.

shvatljivog svijeta do biti i razloga transcendentnog uzroka svijeta, on ipak može doći do *same shvatljive granice*, tj. do faktične činjenice imanentnog *nastanka* svijeta: svijet je *mora* nastati, jer je sam nesavršen i kontingentan, tj. nije vječan i beskrajn, tako da svijet apsolutno-nužno mora imati uzrok. Čovjek, dakle, ne može shvatiti *što* je prvi uzrok svijeta, ali itekako može shvatiti *da* mora postojati. Svijet ne može biti, kao što i sam Kant priznaje, vječan i beskonačan. On dakle mora imati svoj početak i počelo koje je doduše nemoguće empirijski shvatiti. I ova spoznaja je sasvim dovoljna da stvara sigurni temelj kozmološkog dokaza o Božjoj opstojnosti.⁹¹

Velika je, naime, razlika, da li ljudski um zaključuje *apriori* na postojanje transcendentne biti koja egzistira izvan prostora i vremena i svih shvatljivih kategorija ili *aposteriori* zaključuje na početak i počelo svijeta koji se nalazi točno na granici vremena, prostora i shvatljivih kategorija. Kozmološki dokaz ne zaključuje, naime, izravno i primarno na postojanje transcendentne i „apsolutno-nužne biti“ koja je prouzrokovala svijet, kao što to prikazuje Kant, već ponajprije zaključuje na samu *prouzrokovanos*t svijeta, tj. na apsolutno-nužnu *egzistenciju njezinog uzroka*. Prvo se kauzalno zaključuje da je svijet uzrokovan i da obavezno mora imati uzrok, a onda se u daljnjem razmatranju razmišlja o pitanju tko ili što bi bio uzrok. Mi, dakle, ne zaključujemo – kako nam Kant predbacuje – na temelju *kognitivnog pojma* „apsolutno-nužne biti“ (*de dicto*) na njezin *stvarni bitak (de re)*, što je nedozvoljeno i nemoguće, već – upravo obrnuto – na temelju apsolutno-nužnog *bitka* prvog uzroka svijeta (*de re*) zaključujemo na njegov pojam i bit (*de dicto*), što je svakako dozvoljeno, moguće i smisleno. Dok *apriorini* dokazi Božje opstojnosti nedopušteno zaključuju na transcendentnu, od svijeta izoliranu *bit* (kao na „opću istinu“), *aposteriorni* dokazi, naprotiv, zaključuju na *uzrok* koji je sa svijetom povezan na dopušten način (kao na „prvu istinu“). Na temelju sigurne egzistencije prvog uzroka može se zaključiti u drugom koraku i na njegovu bit.

Upravo ovdje dolazi odlučujuća razlika između *apsolutnih* i *relacijskih* naziva Božjih do izražaja. Ako na temelju svijeta kauzalno zaključimo na opstojnost Božju,

⁹¹ Ratzinger s pravom govori da kod „zadnjeg pitanja“, tj. kod metafizičkih dokaza o Božjoj opstojnosti čak filozofsko razmišljanje nailazi na „svoje granice“ (usp. nap. 68), ali dokle god nailazi na još dohvatljive granice i ne nadilazi ih, čovjekov spekulativni razum radi maksimalnom snagom, tako da ne ide iznad mogućih snaga, već samo do njihovog zadnjeg vrha. Nije slučajno da se metafizika naziva „prvom filozofijom“ (Aristotel) i „najvišom svih znanosti“ (usp. STh, I, q.1, a.8 co.), jer ide sve do kraja, vrha i zadnje granice ljudskog uma.

onda ne dajemo izjavu o Božjoj biti, jer ne govorimo ništa o tome tko ili što je Bog *po sebi*, već samo u kakvom je on odnosu sa svijetom i tko ili što je on *za nas*, tj. da je „prvi uzrok“, „početak“ ili „Stvoritelj“. To je dozvoljeno i moguće, jer relacijski nazivi ne izražavaju ništa o apsolutnoj i transcendentnoj Božjoj biti, već samo označavaju vremenske i imanentne odnose između Boga i njegovog stvorenja. Tako možemo i smijemo bez problema Boga *relacijski* definirati „uzrokom“ ili „Stvoriteljem“ svijeta. Time ga ne ograničavamo, ne poistovjećujemo ga sa stvorenjima i ne kršimo prvu Božju zapovijed, jer zapravo ne kažemo ništa o njegovoj neshvatljivoj biti, već samo *u kojoj se relaciji* njegova neshvatljiva bit nalazi sa svijetom.

To je temeljna tvrdnja (neo-)skolastičke tradicije:

„Poteškoće koje se predbacuju metafizici kao znanstvenoj disciplini, kojoj je najuzvišeniji predmet upravo Bog, previđaju dvije stvari: 1. da metafizička spoznaja ne može biti zorna spoznaja, već samo apstraktna, posredna, koja pritom shvaća 'bit' stvari samo vrlo općenito; i 2. da se sa sigurnošću i znanstvenom točnošću može spoznati istina o odnosima i tamo gdje nije dana potpuna spoznaja o biti. Potpuna spoznaja o biti nedokučive stvarnosti niti se tvrdi niti smjera.“⁹²

Stoga je *relacijska* teologija – pored *negativne* teologije – dodatni mogući, legitimni i razumni, tj. znanstveni način spoznaje Boga i govora o njemu.⁹³

„U ovome životu ne možemo gledati Božju bit, već spoznajemo ga po stvorenjima, ukoliko je njihovo počelo (...)“⁹⁴

„...tako možemo Bogu dati imena koji označavaju odnos.“⁹⁵

Upravo ta *kauzalna relacija* između Boga i svijeta je onaj „most“ koji je Kant tražio, ali nije pronašao. Zahvaljujući razlikovanja između biti prvog uzroka i njegove

⁹² Slobodni prijevod izdavačkog komentara u: *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologiae*, sv. 1, *Gottes Dasein und Wesen*, str. 333.

⁹³ Stoga je i Aristotelev Božji dokaz o „nepokrenutom pokretaču“ svakako važeći i legitiman, jer je naziv „pokretač“ relacijski, koji ne govori o Božjoj biti, tj. o tome tko ili što je Bog, već u kojem odnosu Bog stoji sa svijetom. Tko ili što god bio „Bog“, o njemu se samo kaže da pokreće svijet. Tako i dodatak „nepokrenut“ ne označava što je Bog, već što on *nije*, a time termin također postaje dopušten i legitiman, jer je to *negativna* definicija i način govora o Bogu. Stoga su i u prijašnjem poglavlju spomenuti opći Božji nazivi naravne teologije, npr. „Stvoritelj svijeta“, „upravljatelj prirode“, „početak, sredina i svršetak svih stvari“, legitimni, mogući i smisleni načini govora o Bogu, jer „Boga“ definiraju samo po njegovom odnosu prema svijetu.

⁹⁴ STh, I, q. 13, a. 1 co.: „Ostensum est autem supra quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii (...)“

⁹⁵ STh, I, q. 13, a. 1 ad 3: „Et sic, secundum illum modum quo nomina et participa et pronominal demonstrative de Deo dicuntur, secundum hoc et pronomibus relativis significari potest.“

relacije sa svijetom, tj. između *transcendentnog uzročnika svijeta* (igrača biljara) i *imanentnog uzrokovanja svijeta* (prvi udar) može se dakle obezvrijediti Kantova kritika i sačuvati netaknutost tradicionalnih, tj. *aposteriornih* dokaza o Božjoj opstojnosti. Stoga Kant nije nužno u pravu kada tvrdi da se na temelju imanentnog učinka ne smije zaključivati na transcendentni uzrok. Tu treba preciznije razlikovati i reći da se na temelju imanentnog učinka doduše ne može zaključiti na *bit* transcendentnog uzroka, ali da se svakako može i smije zaključiti na *relaciju* sa transcendentnim uzrokom. Zapravo samo bit uzroka ostaje transcendentna. Ne i njegov odnos i veza sa imanentnim učinkom (kao što igrač biljara ostaje iznad stola dok njegova moć kroz bijelu kuglu djeluje na stolu). *Što* je prvi uzrok svijeta kauzalni nam princip ne može otkriti. *Da* on postoji možemo, naime, znati sa apsolutnom sigurnošću, jer svaki učinak ima apsolutno nužno svoj uzrok, bio on imanentan (shvatljiv) ili transcendentan (neshvatljiv). Kantovu maksimu treba, dakle, ispraviti i onda ovako glasi: na temelju imanentnog učinka ne može se zaključiti o *biti* transcendentnog uzroka, ali svakako može na njegovu *opstojnost*.

S ovim znanjem možemo konačno razumjeti glavni protuargument s kojim je Toma pobio Kantovu kritiku upućena dokazima Božje opstojnosti:

„Učinci koji ne stoje ni u kakvoj proporciji s uzrokom ne mogu, istina, voditi do potpune spoznaje uzroka, ali iz svakog učinka može se sa sigurnošću zaključiti na opstojnost uzroka. Iako nas Božja djela, dakle, ne mogu voditi do potpune spoznaje Boga, tj. do spoznanje njegove *biti*, ipak možemo po njima zaključiti na Božju *opstojnost*.“⁹⁶

Napokon možemo još jednom ispraviti i konačno zaključiti primjer s tragovima u pijesku (2.1.1). Pretpostavimo li da smo naišli na misteriozne i neobjašnjive tragove u pijesku, zaista ne bismo mogli znati *tko ili što* je uzrokovao te tragove, ali ipak sigurno znamo *da* imaju svoj uzrok, bio on transcendentan ili imanentan. Ovo se ne suprotstavlja tezi po kojoj se na temelju imanentnog učinka ne smije zaključiti na neki transcendentan uzrok. Ne zaključuje se naime o *biti* uzroka (odn. *uzročnika*), nego se imanentno zaključuje na *prouzrokovanje i nastajanje* samih tragova. Iako ljudski razum nije u stanju misaono i racionalno shvatiti transcendentno, on ipak može razumjeti da transcendentno može utjecati na imanentno. Ako transcendentna bit ne bi

⁹⁶ STh, I, q. 2, a.2 ad 3.

dotakla pijesak i ostavila tragove, ne bismo o transcendentnoj, izvanzemaljskoj i „božanskoj“ biti mogli apsolutno ništa znati. Ali, čim takva bit ostavi nekakav trag razumljiv ljudskom umu, odmah možemo na njegovu temelju sa sigurnošću zaključiti na njegov uzrok, *tko ili što* god taj uzrok bio. Gdje ima tragova, ima i tvorca. Gdje ima učinaka, ima i uzroka. I gdje ima života, ima i iskra života, makar se ne vidjela i razumjela, bitno je da postoji.

Konačno iz ovog primjera proizlazi potpuno točna i ispravna teza i odgovor na pitanje je li moguće na temelju imanentnog učinka zaključiti na postojanje transcendentnog uzroka. Odgovor je da je to moguće *djelomično* i *uvjetno*. Nije moguće na temelju imanentnog učinka zaključiti na *bit* transcendentnog uzroka, kao što to Kant točno kaže, ali je moguće zaključiti na *postojanje* transcendentnih uzroka, kako to sv. Toma dodaje. Dakle, kod kozmoloških dokaza Božje opstojnosti nije nužno ići *iznad* granica ljudskog uma i naravnih zakona, tj. ne mora se uopće znati, što je bilo *prije* velikog praska. Potpuno je dovoljno znati *da* je bio veliki prasak i *da* je svijet nastao. Tako znamo sigurno *da* postoji sveopći uzrok i počelo svijeta koje „svi nazivaju Bogom“.⁹⁷

Pomoću ovog razlikovanja osiguran je, dakle, racionalan i znanstveni temelj za kozmološke dokaze Božje opstojnosti, tako da time nije samo opovrgnuta Kantova kritika, koja načelno osporava mogućnost metafizičke spoznaje Boga i svijeta, već je i iskorijenjen i iscijeljen prauzrok moderne agnostičke rezignacije. Tko, naime, želi proturječiti Kantu, mora biti dobar, ali tko želi proturječiti Tomi mora biti – doslovno – „poremećen“.⁹⁸

Protiv ove kritike koja je upućena Kantovoj kritici moglo bi se još dodatno navesti da je ovaj svijet možebitno samo jedan „međusvemir“, dakle jedan od mnogih drugih? Možda je bilo više „velikih prasaka“ i svemira ili se može misliti na neki kompleksan i višeslojan „multiverzum“? I možda u tim drugim svemirima postoje

⁹⁷ Usp. STh, I, q.2, a.3 co.

⁹⁸ Particip „poremećen“ znači doslovno = „biti po-remećen“, tj. „ne biti točno svrstan“. Usp. *njem.* particip „verrückt“ = „ver-schoben“, odn. „nicht richtig geordnet“ sein. Svi koji kažu da se ne može Božja opstojnosti dokazati nisu svrstavali Boga i svijet u pravi red i odnos, kao što je to sv. Toma učinio. Zato su takvi doslovno „poremećeni“ i „neuredni“ u svome mišljenju.

drugачiji naravni zakoni. Svakako, o njima ne možemo ništa racionalno zaključiti. Možda nas je stvorio neki „polubog“ (*demiurg*) ili smo nastali nekom slučajnošću ili na neki sasvim drukčiji način? Otkud možemo znati postoji li uopće prvi uzrok svega? I – ako zaista postoji – kako znati da je to zaista pravi i jedini Bog?

Na to se može jednostavno odgovoriti da, i kad bi naš svemir bio samo jedan od mnogih, kauzalna bi zaokruženost svijeta bila samo pomaknuta naprijed, tako da bi i u nizu više svemira (odn. multiverzuma) morao kad tad postojati prvi uzrok bez kojega ne bi ništa moglo početi postojati. Jer sve što nije vječno i savršeno ne može biti samo po sebi, već mora imati vanjski uzrok koji sam mora biti nestvoren, vječan i savršen (*actus purus*), a što je zapravo definicija jedinoga i pravoga Boga. Stoga ne može prvi uzrok biti nikakav polubog, nikakva slučajnost ili nešto drugo osim savršenog „Boga“, jer „ništa ne proizlazi iz ničeg“ („*a nihil nihilo fit*“) i sve, što nije samo po sebi vječno, mora imati vanjski i vječni uzrok (jer se ništa ne može samo prebaciti iz nebitka u bitak, jer prije toga uopće ne postoji da bi se moglo prebaciti u bitak).

A u slučaju da su prije velikoga praska postojali drugi svemiri i naravni zakoni, nas to ni ne treba zanimati, jer u tom slučaju oni ne bi mogli biti uzrok našem svemiru, jer bi inače opet stajali u kauzalnoj i shvatljivoj vezi sa svijetom. Kada bi, dakle, stajali u kauzalnoj vezi s našim kozmosom kauzalni bi lanac u biti opet bio samo pomaknut naprijed. Ali, kada *ne bi* stajali u kauzalnoj i shvatljivoj vezi s našim kozmosom, onda logično ne bi mogli biti ni razlog i uzrok postanku kozmosa. U svakom slučaju za naša su pitanja nebitna.

Kako god, dakle, okrenemo stvar, neizbježno je svoditi uzročnu stvorenost svijeta na zadnji odn. prvi uzrok, koji je sam po sebi vječan, savršen i koji ima aseitet. I jedino ova definicija aseitetskog, vječnog i savršenog bitka (*actus purus*) odgovara točno pravom i jedino mogućem pojmu o Bogu, kako ćemo kasnije još točnije vidjeti.⁹⁹

⁹⁹ Možda bi netko mogao navesti prigovor činjenici da prema današnjem stanju znanosti, tj. prema tkz. „heisenbergovom načelu neodređenosti“ uzročni zakoni na subatomske područje ne vrijede onako kako ih poznajemo pa bi stoga bilo nedozvoljeno i nemoguće shvatiti subatomske početak velikog praska prema nama poznatim zakonima uzročnosti. Ali i ovdje se može navesti da nastanak svemira kao cjelina nije subatomske, mikrokozmičke događaj, već makrokozmičke, tako da za nastanak svemira kao cjeline itekako vrijede zakoni uzročnosti, kako god da se odigrala konkretna realizacija uzročnog slijeda pri nastanku svemira u subatomske polju. I ovdje vrijedi: mi ne znamo *kako* je točno nastao svemir, ali znamo *da* je nastao. Zato znamo sigurno *da* postoji uzrok, počelo ili Stvoritelj svijeta, *što ili tko* god bio.

Da sažmemo još jednom: cijeli svijet je uzročno zatvoreni lanac koji ne može biti beskrajno velik i savršen, jer se stalno kreće, mijenja i u mnogim je drugim pogledima neostvaren (*in potentia*). Stoga svijet ne može postojati sam od sebe, već mora imati apsolutno-nužni uzrok koji je sam nestvoren, vječan i savršen (*actus purus*). Ali takav po sebi postojeći uzrok svijeta je empirijski nemoguć i iznad svake ljudske mogućnosti spoznaje i iskustva. Međutim prema uzročno-posljedičnom zakonu, da svaki učinak ima uzroka, mora apsolutno-nužno postojati uzrok svijeta koji se empirijski ne može pokazati. Taj tajanstveni uzrok mora dakle biti metafizičke, transcendentne i ljudskom umu nepojmljive naravi. Stoga se ne može znati, *tko ili što* je uzrok svijeta, ali se može sa sigurnošću znati *da* mora postojati. Dakle, ne možemo zaključiti o nepojmljivoj, tajnovitoj i nadnaravnoj *biti* uzroka svijeta, ali možemo itekako zaključiti na njegovu apsolutno sigurnu *opstojnost*. Koliko je god siguran bitak svijeta toliko je i siguran bitak njegovog uzroka; koliko je god sigurna spoznaja da svijet *jest* toliko je i sigurna spoznaja da i njegovo počelo *jest*; i koliko god sigurno znamo da *mi* postojimo toliko sigurno znamo da *počelo* postoji i da ga svi nazivaju „Bogom“. Zaključak dakle glasi: kao što sigurno znamo da mi postojimo, tako sigurno znamo da naš Bog i Stvoritelj postoji.

I upravo je to prva i glavna „sokolova“ spoznaja, tj. metafizička spoznaja Božje opstojnosti – spoznaja Božjeg Imena.

2.3.2. Božje ime

Kada spoznaja da Bog jest ne bi bila apsolutno sigurna, tada bi ljudima zaista bilo oprostivo, tj. nebi griješili, kada ne bi vjerovali u Boga i kada mu se ne bi dolično klanjali. Ali to bi, kao što je ranije već rečeno, proturiječilo Svetom pismu, koje kaže da je bezbožnicima i nevjernicima to „neoprostivo“ (usp. Mudr 13,8; Rim 1,20). U suprotnom bi se mogli izvući izjavom, da se *ne može sigurno znati*, postoji li Bog. Tako bi odluka hoće li vjerovati ili ne bila prepuštena svakom pojedincu. Kako bi inače

mogao opći naravni zakon (prva Božja zapovijed) obvezati čovjeka, klanjati se jedino pravom Bogu i Stvoritelju, kada uopće ne bi bilo sigurno da on postoji? Onda bi, naime, i obvezajuća snaga i norma tog zakona bila isto tako slaba kao i sigurnost Božje opstojnosti. I kada Božja opstojnosti pomoću razuma ne bi bilo apsolutno spoznatljiva, bi li se Crkva ikad usudila, izgovoriti crkvenu anatemu „protiv poricatelja naravne teologije“?

„Tko kaže da Boga, jednoga i pravoga, našeg Stvoritelja i Gospodara, nije moguće sigurno spoznati naravnim svjetlom ljudskog razuma, preko onoga što je učinjeno: neka bude kažnjen anatemom [usp. *3004].“ (DH 3026)

Koliko je, dakle, sigurna spoznaja da mi jesmo, toliko je sigurna i spoznaja da onaj jest kroz koga mi jesmo. Dapače, prije bismo mogli posumnjati, da *mi* jesmo, nego da jest *onaj*, koji je nas stvorio – kao što bismo prije mogli posumnjati u opstojnost ploda nego li u opstojnost stabla, jer stablo može biti i bez plodova, ali plod ne može nikako postojati bez stabla. Plod nije, naime, uvjet za bitak stabla, već je stablo uvjet za bitak ploda. Ovu je misao retorički nenadmašivo izrazio sv. Augustin u svojim „Ispovijestima“ :

„A ti si mi doviknuo izdaleka: 'Dapače, *ja sam koji jesam.*' (Izl 3,14), i čuo sam kao što se srcem čuje, i nisam više imao razloga da sumnjam, i lakše bih sumnjao da ja živim¹⁰⁰ nego da nema istine koja se daje *shvatiti i vidjeti po onome što je stvoreno* (Rim 1,20).“¹⁰¹

Tko je razumio ovaj slijed misli, njemu će se – kao što je rečeno – otvoriti duhovne oči, jer dobiva udioništvo u objavi božanskog Imena. Otkrivenje Božjeg imena „Ja sam onaj koji jesam“ (Izl 3,14) ne otkriva Božju *bit*, već Božji *bitak*. Božje

¹⁰⁰ Smisla snaga ove izjave postaje potpuno jasna tek, ako se zna, da Augustin s izjavom „da živim“, izgovara *nesumnjivu* istinu, jer „živjeti“ je sinonim za „znati, da jesam“ odn. „biti sebe samog svjestan“. Dakle, kada Augustin kaže, da je spoznaja vlastitog bitka i života, tj. samosvijest, toliko sigurna, da je čak i *nesumnjiva* – kao što je rečeno ranije (nap. 18) –, koliko je sigurnija tek i „*nesumnjivija*“ spoznaja, da postoji uzrok vlastitom bitku i životu? Ako ne možemo niti posumnjati u vlastiti bitak i život, koliko manje se može onda posumnjati u onoga, od kojega smo dobili naš bitak i život? Jer prije je moguće posumnjati u stvoreni bitak, nego li u nestvoreni bitak, iz kojega je nastao. Augustin ovim načinom retorički nenadmašivo izražava, da je Božja opstojnost toliko sigurna, da je još „*nesumnjivija*“ od naše vlastite, tj. *apsolutno sigurne* opstojnosti. S drugim riječima kaže Augustin time, da je Božja egzistencija čak i *više* nego apsolutno sigurna!

¹⁰¹ AURELIJE AUGUSTIN, *Ispovijesti*, Knjiga VII, pogl. 10: „et clamasti de longinquo: ego sum qui sum. et audivi, sicut auditor in corde, et non erat prorsus unde dubitarem, faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur.“

ime „Ja jesam“ nama ne otkriva, *tko ili što* je Bog, već *da* on jest. Vlastito Božje ime „JHVH“, prema tome znači: Bog je onaj, „koji *jest*“, „bivajući“.¹⁰²

Ovo je velika objava i spoznaja, koju nam daruje Božje ime. Stoga i piše: „Zašto pitaš za moje ime? Ono je tajanstveno.“ (Suci 13,18) Bog kaže da je njegovo ime „tajanstveno“, što znači da je njegova bit tajanstvena i neshvatljiva. Ali, on također kaže da njegovo ime *jest* tajanstveno, tj. da on *ima* i ime i bit. Tako Bog skriva svoju bit, ali otkriva svoj bitak, tako da Bog objavljivanjem svojeg tajanstvenog imena istovremeno daruje *dvostruku* pouku: s jedne strane nas poučava da je njegova bit uzvišena i neshvatljiva, iz čega proizlazi nauka „učenog neznanja“ (*docta ignorantia*), a s druge strane, da je njegova opstojnost shvatljiva, iz čega proizlazi naravna teologija (*theologia naturalis*). Ovim otkrivenjem, tj. spoznajom Božjeg bitka i imena, počinje u nama svijetliti svjetlo božanske mudrosti i polagano nam otvarati nutarnje oči kako bi se probudili iz duhovnog sna i počeli gledati Boga (kao nevidljivi uzrok) u svim stvarima.

Slijedeći Goetheov citat pokazuje da je Pieper imao „oko sokolovo“ kojim je mogao vidjeti svjetlo božanskog Imena u svim stvarima. Teško će se naći druge riječi, koje ovo otajstvo o Božjoj sveprisutnosti lijepše i prikladnije izražavaju:

„Kakav bi to bio Bog, koji bi samo izvana upravljao, / Pustit svemir da Njemu oko prsta kruži!
Njemu priliči, svijet u svojoj unutrašnjost micati, / Prirodu u Sebi, Sebe u prirodi sačuvati,
Tako da svemu, što u Njemu živi, djeluje i je, / Nikada Njegova snaga, ni duh ne nedostaje.“¹⁰³

Time je napravljen prvi korak kozmološkog dokaza Božje opstojnosti: postoji apsolutno-nužni uzrok svijeta. Drugi se korak sastoji u dokazivanju da je taj uzrok zaista jedini i pravi Bog.¹⁰⁴

¹⁰² Točno tako je prevedeno Božje ime u grčkoj Septuaginti („o ov“) i u latinskoj Vulgati („qui est“). Svi drugi pokušaji dodavanja Božjem imenu neke „kakovosti“ (*quiditas*), ne promašuju samo smisao i poantu otkrivenja, koji je upravo u spoznaji, da je Božja bit (= kakvost) neshvatljiva (usp. *docta ignorantia*), već definiraju, degradiraju i hule time protiv Božjeg imena, koje jest i ostaje „tajanstveno“ (Suci 13,18).

¹⁰³ *Wahrheit der Dinge*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 5, str. 133; orig.: „In den gleichen Gedankenkreis gehört auch die spätere Goethesche Strophe: 'Was wäre ein Gott, der nur von außen stieße, / Im Kreis das All am Finger laufen ließe! / Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen, / Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen, / So daß, was in Ihm lebt und webt und ist, / Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.“

¹⁰⁴ Zanimljivo je, da sam Kant priznaje, kako se kod *fiziko-teološkog* odn. *teleološkog* dokaza Božje opstojnosti, koji na temelju reda i svrhovitosti svijeta zaključuje Boga, doduše iz iste gore navedene kritike ne može zaključiti opstojnost transcendentnog Boga, ali ipak opstojnost „graditelja svijeta“ („Weltbaumeister“), koji razumno upravlja, uređuje i oblikuje nerazumnu prirodu (usp. KANT, *Kču*, str. 286). Ali greška, koju on pritom radi je, zašto ne pita dalje i odgovora na pitanje, tko je onda uredio i

2.3.3. Analogija bitka (*analogia entis*)

Na temelju učinka načelno se može zaključiti uzrok, ali na temelju nesavršenog učinka, kao što je svijet, ne može se zaključiti savršena snaga uzroka. To znači da, iako teorijski možemo vidjeti Božju stvarateljsku snagu u stvorenom svijetu, ipak ne možemo spoznati njegovu *potpunu* (beskrajnu) snagu. Stoga nam Božja bit, unatoč stvorenom svijetu, ostaje skrivena i neshvatljiva. Tu se slažu Kant i Toma:

„Naša prirodna spoznaja ima svoj početak u osjetilima; zato ona može doseći onoliko koliko nas osjetilne stvari mogu voditi. Od osjetilnih stvari, naime, ne može naš um nipošto doseći toliko da gleda božansku bit, jer su osjetilna stvorenja učinci Božji, koji nisu ravni snazi njihovog uzroka. Zato se na temelju osjetilnih stvari ne može spoznati cijela Božja snaga i prema tome ni gledati njegova bit.“¹⁰⁵

Ali, Kant je previdio činjenicu da, iako ne možemo na temelju nesavršenog učinka kao što je svijet zaključiti na potpunu snagu njenog uzroka, to ne znači da se ne može zaključiti *ni na kakvu* snaga uzroka. Možemo zaključiti na *dio* njene snage, točnije na onaj koji je vidljiv i shvatljiv iz učinka. Jednostavnije rečeno to znači da se Boga kroz stvorenje ne može potpuno spoznati, ali itekako može *djelomično*.

Odgovor na ono tako veliko i tajanstveno pitanje, može li čovjek razumno spoznati Boga, daje nam, ironično, mala i sitna riječ: „djelomično“. Da, načelno je čovjeku kao razumnom biću moguće spoznati Boga, ali s obzirom da mu je razum nesavršen, on može spoznati Boga samo nesavršeno, nepotpuno i djelomično. Ustanovljeno je dakle,

1. da je Bog sam *po sebi* savršeno spoznatljiv [1. epistemološko načelo],
2. da čovjek zbog svog ograničenog razuma ne može „shvatiti“ (lat. *comprehendere*) beskrajnog Boga, tj. da ga ne može „potpuno spoznati“ (lat. *perfecte cognoscere*) [2. epistemološko načelo] i

oblikovao „graditelja svijeta“? Otkuda graditelj ima svoj razum, snagu i mudrost, ako ne od samog božanskog Logosa, Stvoritelja svih stvari? Kako god okrenemo dokaze Božje opstojnosti, na samom početku mora postojati savršeni uzrok, koji je „Bog“.

¹⁰⁵ STh, I, q.12, a.12 co: „Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri.“

3. da time nije rečeno, da ga ne može *uopće* spoznati, već samo da to ne može potpuno, cjelovito i sveobuhvatno, tj. da ga ipak može *djelomično* spoznati [3. epistemološko načelo].

To je ona sitna, ali bitna razlika.

Sv. Toma dalje izlaže kako „djelomična spoznaja Boga“ konkretno izgleda:

„(Zato se na temelju osjetilnih stvari ne može spoznati cijela Božja snaga i prema tome ni njegova bit gledati.) Ali, zato što su oni njegovi učinci, koji ovise o njihovom uzroku, možemo kroz njih sljedeće spoznati, naime, [1.] da Bog jest; [2.] da ima sva svojstva koja njemu nužno pripadaju, ukoliko je on prvi uzrok koji nadmašuje sve od njega stvoreno. [3.] Onda spoznajemo njegov odnos prema stvorenjima, tj. da je on uzrok svega; [4.] i razliku između njega i stvorenja, tj. da on nije ništa od toga što je on stvorio; [5.] te napokon, da to njemu ne pripisujemo zbog nekog manjka, već zato što nadmašuje sve.“¹⁰⁶

Redosljed postizanja naravne spoznaje Boga izgleda ovako: prvo spoznajemo da postoji svijet, a onda da on ne može sam od sebe postojati i stoga nužno mora imati uzrok. Naime, spoznaja, da svijet ima uzrok, je *dvostruka*. Kada znamo da svijet ima *uzrok*, onda ujedno i znamo da svijet *ima* uzrok, tj. da taj uzrok *zaista postoji*. To znači dalje da se uzrok svijeta, kojeg mi nazivamo „Bogom“, odnosi prema svijetu kao uzrok prema učinku. Između Boga i svijeta, dakle, postoji uzročni odnos koji prema zakonu „analogije bitka“ (lat. *analogia entis*) kaže da postoji određena proporcionalnost odn. sličnost između uzroka i učinka.¹⁰⁷

Ovaj je zakon u principu vrlo jednostavan: učinak (*reactio*) i uzrok (*actio*) su uvijek isti, ili barem slični ($actio \geq reactio$). Vatra rasplamsa požar, voda gasi požar. Nemoguće je da je učinak potpuno različit uzroku. Vatra ne može ugasiti požar, a voda ne može rasplamsati požar. Tako mora uvijek postojati barem djelomična sličnost između učinka i uzroka. Ovu je mudrost sam Gospodin izrazio kada je rekao da se stablo prepoznaje po svojim plodovima: „Tako svako dobro stablo rađa dobrim plodovima, a nevaljalo stablo rađa plodovima zlim.“ (Mt 7,16-20) Kako se, dakle,

¹⁰⁶ Slobodni prijevod iz: STh, I, q.12, a.12 co: „Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit.“

¹⁰⁷ Znanstveni ekvivalent ovoj analogiji je poznati „Newtonski treći aksiom“: *actio = reactio*.

stablo prepoznaje po plodovima, tako se i uzrok prepoznaje po učinku. Tako npr. suhoća u pustinji upućuje na puno sunca i vrućinu; ili prašume i džungle na puno kiše i vodu. Ili kod proglašavanja svetaca Crkva na temelju njihovih kreposti zaključuje na njihovu svetost. Brzina automobila upućuje na snagu motora, a težina podizanog tereta na snagu onoga koji ga podiže. I skoro uvijek vidimo sličnost između djece i roditelja jer su ona plodovi njihovih tijela. Ili, ljepota jedne slike i umjetničko djelo upućuju na genijalnost umjetnika i majstora.

I tako možemo u drugom koraku, zahvaljujući *analogiji bitka*, napokon na temelju ljepote i reda stvorenja, zaključiti na mudrost, moć i dobrotu njihovog Stvoritelja. Jer, ako je stvoreni svijet Božje djelo, onda se Bog odnosi prema stvorenom kao umjetnik prema djelu i kao uzrok prema učinku. Bog kao uzrok svijeta, prema zakonu o analogiji bitka, nužno mora imati nekakvu sličnost sa svijetom, odn. točnije rečeno: svijet mora imati nekakvu sličnost s Bogom.¹⁰⁸

Kako možemo bolje razumijeti ovu analogiju između Boga i stvorenja? Prema Pieperu analogija načelno izražava „povezanost sličnosti i različitosti“¹⁰⁹, kao što i između uzroka i učinka uvijek postoji sličnost i različitosti. Ovaj filozofski zakon o analogiji ne samo da ne proturječuje vjeri i Svetom pismu, nego ga još potkrijepljuje i produbljuje, što dokazuje činjenica da se niti jedan kršćanin ne bi usudio formulirati onakav zahtjev, kakav je formulirao sam Gospodin: „Budite savršeni kao što je otac vaš na nebesima!“ (Mt 5,48) Sličnost između Boga i čovjeka (usp. Izl 1,26) trebala bi ljudima biti životni cilj, težiti potpunoj sličnosti s Bogom, te se na taj način suobličiti Isusu, što, naravno, svoje upotpunjenje nalazi tek na nebu (usp 1 Iv 3,2). Upravo je ovu „povezanost sličnosti i različitosti Božje s njegovim stvorenjem“ Crkva jasno razlikovala i mjerodavnom, poznatom dogmom formulirala na IV. Lateranskom saboru (1215.g.):

„Između Stvoritelja i stvorenja ne može se utvrditi toliko velika sličnost, a da se među njima ne bi utvrdila veća različitost.“ (DH 806)

¹⁰⁸ Usp: „Sve stvorene stvari uspoređuju se s Bogom kao umjetničko djelo s čovjekom.“ (ScG, 2,24; 3,100); odn. točnije: STh, I., q.104, a.1 co: „Svako stvorenje se odnosi prema Bogu kao zrak prema suncu, koje osvjetljuje... Kao što postaje zrak kroz prisutnost sunca svijetla, tako postaje čovjek kroz prisutnost Božju u sebi svijetao; i postaje u tom trenutku biti mračan, kada se Bog povlači.“

¹⁰⁹ *Kreatürlichkeit*, str. 443.

Svijet je, ukoliko je Božje stvorenje i djelo, prema zakonu *analogije bitka*, uvijek svome Stvoritelju ujedno sličan i nesličan, ali – i tu je poanta – *ne u istoj mjeri!* Jer različitosti između Boga i stvorenja su *uvijek veće*, nego li sličnosti. Ovaj je dodatak – koji se neizbrisivo utkao u katoličku svijest osobito kroz isusovačku duhovnost u izreci „Deus semper maior“ („Bog je uvijek veći“) – presudan.

I ovo sam Gospodin točno izražava u drugoj analogiji:

„Ištite i dat će vam se! Tražite i naći ćete! Kucajte i otvorit će vam se! Doista, tko god ište, prima; i tko traži, nalazi; i onomu koji kuca otvorit će se. Ta ima li koga među vama da bi svojemu sinu, ako ga zaište kruha, kamen dao? Ili ako ribu zaište, zar će mu zmiju dati? Ako dakle vi, iako zli, znate dobrim darima darivati djecu svoju, koliko li će više Otac vaš, koji je na nebesima, dobrima obdariti one koji ga zaištu! (Mt 7,7-11)

Isus uspoređuje Boga, nebeskog Oca, s ovozemaljskim, ljudskim ocem. Sličnost između njih dvojica je u tome da su „dobri“ prema svojoj djeci, jer su im očevi, i prirodno je, da ih vole i njima žele dobro. Ali različitost je u tome da je ljubav ljudskog oca u usporedbi s ljubavlju savršenog Boga vrlo nesavršena, jer su ljudi po svojoj stvorenoj naravi „zli“, tj. samo „djelomično i nesavršeno dobri“. Unatoč ovoj beskrajno velikoj razlici između savršenog „Oca“ na nebu i nesavršenog oca na zemlji postoji ipak nekakva sličnost, koja je razlog da se na temelju nje zaista i istinito može zaključiti na Boga, mada ne potpuno. Tako se npr. na temelju dobrote i ljubavi zemaljskog oca zaključuje na dobrotu i ljubav nebeskog Oca.

Ali poanta je pri tom u tome, da odnos odn. sličnost između Boga i čovjeka nije ravnomjerna, već *neravnomjerna*, jer je čovjek nesavršen, dok je Bog savršen. Dakle, ne može se, a i ne smije se ovdje, na temelju ljudske dobrote i ljubavi, zaključiti na ravnomjernu Božju dobrotu i ljubav, već se može, dapače, *mora* zaključiti na *daleko veću* i *savršenu* Božju ljubav i dobrotu, koja je onoliko veća koliko je Bog veći od čovjeka, tj. beskrajno veći. Zanimljivo je da, s obzirom da je nemoguće shvatiti takvu projekciju i beskrajno stupnjevanje, Isus ovu analogiju ne izriče kao izjavu, već kao didaktično pitanje: „*koliko više...?*“ S ovim „*koliko više*“ Gospodin izražava upravo ono načelo IV. Lateranskog koncila. Bog je ljudskom ocu ujedno sličan i različit: sličan, jer ljubi svoju djecu poput oca, ali još više različit, jer njegova božanska ljubav *neizmjerljivo nadilazi* ljudsku očinsku ljubav.

Time već proizlazi srž onoga što se u ovom radu podrazumijeva pod pojmom „kontemplacija“, naime, gledanje nevidljivog u vidljivom, spoznavanje nebeskog u zemaljskom i razmatranje božanskog u ljudskom. Kontemplacija znači zaključivanje na temelju onog poznatog zemaljskog, vidljivog, i opipljivog na nepoznate nebeske, nevidljive i božanske tajne, odn. metafizičke istine. Isus, kao mudri učitelj, potiče maštu i ljudsko srce poučnim pitanjem „koliko više?“ na razmišljanje i „kontemplaciju“ o Božjoj veličini i savršenosti, kako bi čovjek stekao spoznaju Boga u onoj mjeri u kojoj je to ljudskom umu moguće. I tako kontemplacija vodi preko „mosta stvorenja“ k spoznaji o Stvoritelju, a time k najvećoj ljudskoj mudrosti i sreći, kao što će biti prikazano u sljedećem poglavlju.

Važno je za ovo poglavlje da je struktura preduvjeta koji omogućavaju racionalnu i naravnu spoznaju Boga postala razumljiva, 1. kroz činjenicu, da Bog kao uzrok svijeta stoji u stvarnom i uzročnom odnosu s njim, tako da se 2. prema zakonu *analogia entis* može na osnovu nesavršenog bitka stvorenja zaključiti na savršeni bitak njezinog uzroka, pa da se time 3. racionalna spoznaja Boga na temelju filozofske „refleksije“, „spekulacije“ i „kontemplacije“ omogućuje, utemeljuje i opravdava.¹¹⁰

Ovo je poglavlje bilo potrebno da se razumije koliko je bitna pretpostavka da se Bog odnosi prema svijetu kao uzrok prema učinku i da se – kao i sami pojmovi – Stvoritelj (*Crea-tor*) odražava u stvor-enju (*crea-tura*) „kao u ogledalu“ (usp. 1. Kor 13,12). To je uistinu zadivljujuća misao, jer prema njoj sveukupno stvorenje postaje objava jedinog, pravog i vječnoga Boga! Tek kada to razumijemo, možemo shvatiti ključni pojam „stvorenosti“ (njem. „Kreatürlichkeit“) na kojemu se temelji i počiva Pieperov pojam kontemplacije:

„Filozofska *theoria* (sc. kontemplacija, P.K.) je kao stav vjerojatno samo moguća ukoliko i dokle se svijet shvaća kao nešto smisaono, zasnovano na temelju nadčovječne jamčevine, kao nešto vrijedno čašćenja i u određenom smislu samo 'božansko' – ukratko rečeno: ukoliko i dokle se svijet pojmi kao stvorenje (*creatura*).“¹¹¹

¹¹⁰ Zanimljivo je, da u latinskome riječ *speculatio* („promatranje, razmatranje“) proizlazi od riječi *speculum* („ogledalo“) i da je u izvornom filozofskom smislu sinonim za riječ *contemplatio*. Time se izražava točno misao, da se pomoću „ogledala“ dolazi do spoznaje duhovnih i nevidljivih stvari. Također riječ „refleksija“ odn. „reflektirati“ sadržava misao o „zrcaljenju“ odn. „reflektiranju“. Tako postaje jasno da se na zemlji razumom ne može Bog izravno gledati, već samo neizravno, posredno i djelomično, odn. analogno „kao u zrcalu i zagonetki“ (usp. 1 Kor 13,12).

¹¹¹ *Kreatürlichkeit*, str. 462.

Dakle, sve što u svijetu nalazimo kao lijepo, istinito, dobro, nalazimo u njegovom Stvoritelju na beskrajan i savršen način, jer Bog kao vječni uzrok i bitak (*actus purus*) beskrajno nadilazi svijet u bitku, istini i dobroti. Svijet može biti samo dobar, istinit i lijep, jer ima udioništvo u savršenom bitku, istini i dobroti Božjoj. Ne može se, a i ne smije se shvatiti sličnost između Boga i svijeta „univočno“ (= jednoznačno), dakle ne u istom smislu i istoj mjeri, već „analogno“, tj. kao „stupnjevanje i projekcija u beskrajno i savršeno“. Ako želimo znati tko ili što je „Bog“, onda moramo uzeti sve što je u svijetu dobro, istinito i lijepo i stupnjevati i projicirati u beskonačno. Je li sunce svijetlo? Bog je beskrajno svijetliji! Je li grom snažan? Bog je beskrajno snažniji! Ima li na Zemlji života? Bog je beskrajni i vječan život! Je li čovjek pametno i moćno razumno biće? Bog je sveznajući i svemoćni Duh! Može li čovjek spoznati istinu i ljubiti dobro? Bog je sama i savršena istina i ljubav! Koliko god daleko čovjekova mašta i moć predočavanja mogu zaviriti u vječnost toliko doseže mjera njegove spoznaje Boga i mudrosti.¹¹²

Kroz ovu istovremenu sličnost i još veću različitost između Boga i čovjeka zajamčena su dva temeljna zaključka. 1. da čovjek *stvarno i zaista* može spoznati Boga, iako samo na posredan, nesavršen, djelomičan i „analogan“ način i 2. da unatoč mogućoj spoznaji Boga, on ljudskom umu ostaje „uvijek veći“ i u konačnici *neshvatljiv*, tj. ne *potpuno* shvatljiv. Koliko god čovjek spoznao Boga, ipak ga nikad ne može potpuno shvatiti, već samo djelomično i nesavršeno, jer Bog ostaje zauvijek „Bog“, tj. tajnovit, nedokučiv i „čudesan“ (usp. Suci 13,18).

¹¹² Na prigovor da bi po tom istom principu trebalo i sve ono što je zlo i loše u svijetu, pripisati na beskrajan način Bogu, treba odgovoriti, da zlo *samo po sebi* ne postoji, već samo kao nedostatak dobra (*privatio boni*), tako da zlo na svijetu zapravo oprečno prikazuje, koliko je strahovito, kada Bog svijetu uskrati svoju nezasluženu dobrotu i milost. Činjenica da je Bog stvorio svijet i njemu darovao sve dobre darove, ne otkriva samo njegovu dobrotu, već ponajprije njegovu milost i milosrđe, jer *nije morao* stvoriti kontingentan svijet, već ga je slobodnim izborom, tj. iz milosti *htio* stvoriti. Činjenica da svijet nije savršen i da mu Bog djelomično uskraćuje svoju dobrotu i milost, a dopušta zlo i nevolje, ne otkriva dakle njegovu zlobu, već samo njegovu pravednost. Zar Bog ne smije činiti sa svijetom, što želi? „Smije li glina reći lončaru svojem: 'Što radiš?' (Iz 45,9)“ „Kao što je glina u ruci lončarovoju, tako ste vi u ruci mojoj, kućo Izraelova!“ (Jer 18,6) Tako nesavršenost svijeta ne otkriva nedostatak Božje dobrote i pravednosti, već samo nedostatak njegove milosti i milosrđa, jer Bog nema nikakvu dužnost ili obavezu prema svijetu. A obrnuto svijet nema nikakva prava pred Bogom, kao što je Job izrekao: „Gospod dade, Gospod uze. Neka je blagoslovljeno ime Gospodnje!“ (Job 1,21) – Ali zašto je Bog „uzeo“, je sasvim druga i velika tema (tzv. *teodiceja*), koje se ovdje ne može i ne mora razraditi, jer je za naše svrhe sasvim dovoljna spoznaja, da je na osnovi zla na svijetu nemoguće i nedopušteno zaključiti zlo u Bogu (npr. zlobu, nepravednost ili nesavršenost).

Načelu uzročnosti zahvaljujemo dakle spoznaju opstojnosti vječnog, apsolutno-nužnog i nestvorenog uzroka, ali zahvaljujući principu analogije, odn. participacije, možemo u drugom koraku čak i djelomično zaključiti na *bit* uzroka, jer je sve dobro u svijetu proizašlo iz tog savršenog uzroka i participira u njegovoj savršenosti. Ako se oba načela spoje, ne možemo samo sa sigurnošću znati da postoji „nevidljiva stvarnost“ koja se „spoznaje razumom po stvorenjima“, već i da ta stvarnost posjeduje „vječnu moć i božanstvo“ (usp. Rim 1,20). Dakle, time možemo još doznati da vječni uzrok svijeta mora biti „Bog“, jer taj uzrok mora, kao izvor i sami pojam svega dobrog, biti vječno, savršeno, živo, sveznajuće i svemoguće biće. Time uzrok svijeta nije neki apstraktni i nepoznati „misterij“ ili „fenomen“, nije samo „nešto“, već „netko“, tj. živi, svjesni i besmrtni duh. Tako ne možemo samo na osnovu svijeta i stvorenog života zaključiti na tajnoviti „uz-*rok*“, već i na vječnog, savršenog i božanskog „Uzroč-*nika*“ i *Stvoritelja* svijeta, koji jedini zaslužuje ime „Bog“.

Time je napokon postignut drugi dio kozmološkog dokaza o Božjoj opstojnosti, naime, ne samo da je dokazano, da postoji uzrok svijeta, već i da je on sam jedini, pravi i živi Bog (q.e.d.).

2.3.4. Analogni teologija (*theologia eminentiae / excellentiae*)

Moglo bi se primjetiti kako govorimo „ljudski“ (analogno, slikovito i metaforički) o Bogu i time ga poistovjećujemo sa stvorenjem te opet upadamo u zabranjeni *antropomorfizam* kao što smo ranije rekli (pogl. 2.2.1). No, to nije slučaj kada je riječ o analognom govoru o Bogu. Potrebno je načelno razlikovati tri različita načina izražavanja, naime *univočni*, *ekvivočni* i *analogni*.

1. Kod *univočnog* načina govora radi se o načinu izražavanja ili govora u *istom* i *jednakom* smislu, tj. govori se o dva različita pojma na isti način i u istom smislu, tako reći „jednim te istim glasom“ (lat. *una* = „jedna“; *vox* = „glas“), kao što se npr. u istom empirijskom smislu govori o „velikom“ autu, „velikoj“ snazi ili fizički

„velikom“ čovjeku. Ovdje se riječ „velik“ koristi za tri različita pojma u istom (empirijskom) smislu.

2. Kod *ekvivočnog* načina radi se o načinu izražavanja ili govora u *različitom* i *nejednakom* smislu, tj. govori se o dva različita pojma „istim i sličnim glasom“ (lat. *aequus* = „isti“), ali zbog dvosmislene naravi ipak u *različitom* smislu. Tako „put“ može značiti cestu, putanju kojom čovjek kroči ili boju kože (npr. netko ima tamnu put). Dakle u oba slučaja se koristi isti leksem, ali je sadržaj, tj. značenje drugačije i tumači se ovisno o kontekstu (iako se ovdje ipak naglasak razlikuje, mogu se naći riječi, gdje je čak i naglasak isti, kao što npr. na njemačkom „Bank“ znači „kuća za novac“ ili „klupa“, tj. ista je riječ, ali drugo značenje).

3. Kod *analognog* načina govora radi se o načinu izražavanja ili govora u *sličnom*, *odgovarajućem* i *usporednom* smislu, tj. govori se na različit način o dva različita pojma između kojih ipak postoji sličnost u „odgovarajućem“ i „usporednom“ smislu (gr. *aná* = „prema, odgovarajući“; *logos* = „razum, smisao“). Tako se kaže npr. za ljude duhovne i moralne veličine (npr. Isus, Gandhi ili Majka Terezija) da su „veliki“, ili za umjetnička djela da su „velika“ (npr. „Pietà“ ili „Mona Lisa“), ili se govori o „velikom“ koraku za čovječanstvo (npr. spuštanje na Mjesec, otkriće penicilina, struje, itd). Ovdje se riječ „velik“ ne koristi univočno, tj. u istom smislu kao „empirijski velik“, ili ekvivočno u sasvim drugačijem smislu, već se koristi analogno, tj. u sličnom ili usporednom smislu, tj. ovdje u smislu „duhovne veličine“. Kao što postoje fizički veliki, tj. visoki ljudi, tako i postoje duhovno veliki ljudi. Kada ljude poput Isusa, Ghandhia ili Majku Tereziju nazivamo „velikima“, onda time ne izražavamo njihovu fizičku veličinu, već njihovu duhovnu i moralnu veličinu. Time riječ „velik“ postaje slika, parabola ili metafora za nešto što je „bitno, značajno, vrijedno, primjerno ili dobro i savršeno“. U biti, analogni govor nije ništa drugo nego *metaforički* način izražavanja u parabolama i slikama koji otkriva istovremeno sličnost i različitosti između metafore i označene stvarnosti.

Kojeg li čuda, dakle, što je Isus često govorio o Bogu i nebeskom kraljevstvu upravo u parabolama! Svaka se, naime, biblijska slika i usporedba temelji na stvarnoj analogiji, tj. na određenoj proporciji i odgovarajućem odnosu između slike i stvarnosti, odn. između parabole i u njoj izražene istine. Ovdje se, dakle, vrlo lijepo i praktično vidi, koliko je bitna i nužna pretpostavka, da se Bog odnosi prema svijetu kao uzrok

prema učinku, odn. kao punina prema dijelu jer bez te *uzročne* odn. *participativne* *relacije* [1. premisa] ne bi postojala *analogija* *bitka* između Stvoritelja i stvorenja [2. premisa] i bez analogije bitka ne bi bio moguć *analogan* i *metaforički način govora o Bogu* [konkluzija]. Tko razumije ovu strukturu, razumije također, zašto analogan i metaforički način govora o Bogu *nije antropomorfizam*.

Pjesnici su pisali i govorili o grčkim i rimskim bogovima na Olimpu na *univočan* način. Bili su puno ljepši i mudriji i snažniji nego svi ljudi zajedno, ali i njihova ljepota, mudrost i snaga bila je ograničena i nesavršena, tj. nije bila vječna i beskonačna. Niti jedan od tih bogova nije bio sveznajući, svemoćan ili beskrajno velik. Stoga su na neki način sličili ljudima, samo ne u istoj mjeri. Bivalo je tako, da se o njima moglo na ljudski način govoriti i smjestiti ih u ljudske kategorije. Ovdje je riječ o *klasičnom antropomorfizmu*. Bogovima na Olimpu pripisivale su se imanentne osobine, likove, kreposti i poroke, kao što ih nalazimo kod ljudi. „Bogovi“ se univočnim govornim načinom antropomorfiziraju, tj. očovječuju i izjednačavaju sa stvorenjem. Takav pojam o Bogu nikako ne odgovara filozofskom i biblijskom pojmu o Bogu koji je vječan i savršen. Nije ni čudno što su grčki filozofi i židovski proroci postali „razarači“ bajki i krivih pjesničkih bogova.

Ono što su bili filozofi i proroci za antičko vrijeme to je navodno postao Kant za novi vijek, tj. navodni „razarač metafizike i naravne teologije“. Kant je točno shvatio da se o transcendentnom, apsolutno-nužnom, vječnom i najstvarnijem Bogu ne može govoriti u ljudskim kategorijama i da je univočan način govora o Bogu ili nemoguć i besmislen ili nužno završava antropomorfizmom i time postaje pogrešan i bogohulan. Svaki je naš govor o Bogu, prema njemu, dakle, ekvivočan, tj. skroz različit od svega što mi možemo mislima obuhvatiti ili iskusiti. Iako za Boga možemo naći i sročiti neke „ideje“ i „svojstva“, ipak su oni zbog Božje transcendentnosti i neusporedivosti sa svijetom izrečeni u ekvivočnom, tj. u potpuno drugačijem smislu, tako da pomoću tih pojmova ne možemo apsolutno ništa saznati o Bogu, niti dobiti ikakvu razumnu spoznaju o njemu, jer su „misli bez sadržaja prazne i zorovi bez pojmova slijepi.“¹¹³

Prema tome ne postoji ni jedna misao ni pojam koji bi mogao Boga adekvatno pojmiti i opisati. Kažemo li „Bog je velik“, onda ga time zapravo umanjujemo, jer ga

¹¹³ KANT, *Kču*, str. 49; orig.: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“

uspoređujemo sa stvorenjem.¹¹⁴ Kažemo li „Bog je svemoguć“, onda zapravo time postavljamo pitanje: „Što zapravo znači svemoguć?“, jer je pojam svemoći nama neshvatljiv i empirijski nemoguć. Kažemo li „Bog je vječan i beskraj“, time zapravo na negativan način izražavamo da nije konačan, ograničen, opipljiv i spoznatljiv. Ono što zapravo izražavaju pojmovi „vječan“ i „vječnost“ nadilazi mogućnosti našeg uma kao što svjetlo sunca nadilazi snagu očiju šišmiša! Sve naše transcendentne predodžbe, pojmovi i slike koje imamo o Bogu su stoga „prazne i slijepe“, tj. isprazne, besmislene i beskorisne. Prema tome Bog za nas ostaje uvijek apsolutna tajna, potpuna tama i praznina, takoreći „crna rupa“. I tako ekvivočna uporaba pojma „Bog“ sadržajno odgovara pojmu „ništa“, tj. našim umom ne možemo apsolutno *ništa znati* o Bogu, a našim jezikom apsolutno *ništa izreći* o njemu. Izraz „Bog je vječan, svemoguć i živ“ prema tome glasi: „Bog je x“. Stoga je Bog – kao što se u današnje vrijeme može često čuti – onaj „Posve Drukčiji“ (lat. *totaliter aliter*), koji je toliko drugačiji i različit da ga ne može niti jedno ime, niti jedan pojam nazvati ili obuhvatit, tj. Bog je jednostavno neshvatljiv i bez imena.

Međutim, takva radikalna i transcendentna predodžba i ekvivočna teologija koja Boga naziva onim „Posve Drukčijim“ i onim „bez imena“ proturječi ne samo Božjoj riječi i kršćanskoj vjeri, koja svakodnevno moli „...sveti se ime tvoje“! (Mt 6, 9) – jer kako se može „svetiti“ ime Božje, ako uopće nema imena? –, već proturječi i filozofskom, tj. jedino istinitom i mogućem pojmu o Bogu kao savršenom bitku i samoj (neizmjereno spoznatljivoj) Istini (*actus purus*). Kao što je do sada ustanovljeno, moguće je na dva načina govoriti o Bogu, naime, *negativno* o onome što Bog nije (*negativna teologija*) i *relacijski* o onome, što je Bog u odnosu prema svijetu, odn. prema nama (*relacijska teologija*). Ali ako želimo *pozitivno* govoriti o Božjoj biti, dakle, o onome što je Bog sam po sebi, onda *teoretski* preostaju samo one tri mogućnosti: univočni, ekvivočni i analogni govor o Bogu.

Ali, ako o Bogu govorimo *univočno*, onda njegova *sličnost* sa svijetom postaje *apsolutna*, pa ga na taj način izjednačavamo sa stvorenjem i uskraćujemo mu njegovu božansku narav i uzvišenost; govorimo li o Bogu *ekvivočno*, onda je njegova *nesličnost* sa svijetom *apsolutna*, a time ga izjednačavamo s crnom rupom i uskraćujemo mu njegovo božansko ime i načelnu i djelomičnu spoznatljivost. Preostaje nam, dakle,

¹¹⁴ Usp. primjer o „rupi u pijesku“ (2.2.1.).

samo zlatna sredina između univočnosti i ekvivočnosti, naime, *analogni* odn. *metaforički* način govora. Primjedba o antropomorfizmu nije na mjestu, jer je analogni govor metaforičan, slikovit i simboličan. On ostaje vjeran sličnosti, ali i još većoj različitosti između Boga i stvorenog svijeta. Mi ne kažemo da *je* Bog ljudski otac, već da je on dobar *kao* ljudski otac. To je ogromna razlika! Jer kad bi Boga doslovno (*univočno*) nazivali ljudskim ocem, time bi ga izjednačili s čovjekom, sa stvorenjem. Kažemo li da je dobar „kao“ otac, time samo izražavamo da je sličan ljudskom ocu. „Sličnost“ ne znači ni potpuna jednakost ni potpuna nejednakost, već djelomična jednakost i nejednakost istovremeno. Metafora, slika ili parabola nikad ne može potpuno opisati prasiliku ili prastvarnost, već samo djelomično i nepotpuno. Ali upravo ta djelomična i nesavršena sličnost između Stvoritelja i stvorenja, koja proizlazi iz *analogia entis*, relativizira Božju transcendentnost i nejednakost sa svijetom i omogućava razumnu spoznaju Boga.

Dakle, izjava „Bog je vječan, svemoguć i živ“ ne znači na kraju samo „Bog je x, y i z“, već „Bog je *beskrajno i savršeno* x, y i z“. To bi značilo da Bog *beskrajno* „jest“, da je Bog *beskrajno* „snažan“ i *beskrajno* „živ“. Ali to ujedno i znači da Bog *beskrajno jest*, da je *beskrajno snažan* i *beskrajno živ*. Što smo time dobili? Time smo dobili predodžbu i pojam o tome što u svakodnevnicu (na imanentan način) znači „biti“, „biti snažan“ i „biti živ“. Znači, ako i nemamo predodžbu, sliku ili pojam o tome kako izgleda božanski, nestvoreni i transcendentan „bitak“, „svemoć“ i „vječni život“, ipak možemo uzeti imanentan i razumljiv pojam bitka, snage ili života i projicirati ga u beskrajnost i savršenstvo te tako barem donekle možemo naslutiti i djelomično spoznati transcendentne pojmove koji opisuju božanska svojstva kao npr. vječnost, besmrtnost, sveznanje, svemoć, savršenstvo, itd. Jer sva dobra, istinska i lijepa bića koja svakodnevno spoznajemo i kušamo u svijetu nužno odražavaju – zahvaljujući *analogije bitka* – malo od onog vječnog i savršenog Dobra, Istine i Ljepote koji ih je stvorio i koji im je dao udio u svojoj slavi.¹¹⁵

¹¹⁵ Sv. Augustin je tu misao lijepo izrazio: „Ispitaj ljepotu zemlje, ispitaj ljepotu mora, ispitaj ljepotu prorijeđena i svugdje prisutna zraka; ispitaj ljepotu neba [...] ispitaj sve te stvari. Sve će ti govoriti: Gledaj nas samo i promotri kako smo lijepe! Njihova je ljepota njihov ispovjedajući hvalospjev (*confessio*). (...) tko ih je stvorio ako ne netko tko je lijep (*pulcher*) a nepodložan mijeni?“ (serm. 241,2).“ (KKC 32)

Zahvaljujući ogledalu stvaranja naše misli o Bogu ne ostaju potpuno prazne, naše predodžbe o Bogu nisu potpuno slijepe. Svako pojedinačno stvorenje, koliko god maleno bilo, nosi u sebi trag, biljeg i sliku Stvoritelja, a time daje takoreći „sirovinu i zorni materijal“ kako bismo djelomično mogli – u pravom smislu riječi – stvoriti sliku, predodžbu i pojam o Bogu. Tako će lav skriveno govoriti o stvoriteljevoj snazi, orao o njegovom uvidu, ruža o mirisu božanske ljepote, planine o njegovoj postojanosti, mjesec o njegovoj nježnosti, a sunce – koje je gotovo u svim kulturama simbol božanskog – o njegovoj božanskoj slavi, kao što je pisano: „Nebesa pripovijedaju slavu Božju, djela ruku njegovih navješćuje svod nebeski.“ (Ps 19,2) Kao što možemo, dakle, u mrkloj noći djelomično i nesavršeno vidjeti sunce u ogledalu mjeseca, na isti način možemo gledati Božju slavu u ogledalu stvorenja, kao što poučava učitelj naroda: „Doista, sada gledamo kroza zrcalo, u zagonetki, a tada - licem u lice! Sada spoznajem djelomično, a tada ću spoznati savršeno, kao što sam i spoznat!“ (usp. 1 Kor 13,12)¹¹⁶

Možemo sažeti sa sv. Tomom da postoje tri moguća načina govora o Bogu: 1. „negativna teologija“ (lat. *theologia negativa/ remotiois*), 2. „relacijska/ uzročna teologija“ (lat. *theologia causalitas*) i 3. „analogna/ metaforička teologija“, koja se – zbog stupnjevanja u beskraj – zove „uzvišena teologija“ (lat. *theologia eminentiae/ excellentiae*):

„U ovome životu ne možemo gledati Božju bit, već ga spoznajemo po stvorenjima, [1.] ukoliko je njihovo počelo („*secundum habitudinem principii*“), [2.] ukoliko govorimo na uzvišen način o njemu („*per modum excellentiae*“), [3.] te ukoliko isključujemo od njega svaku nesavršenost („*per modum remotiois*“).“¹¹⁷

„Mi ne možemo po djelima Božjim spoznati božansku bit, tj. što je ona u sebi i po sebi, već nju možemo samo spoznati [1.] po njezinoj uzvišenosti („*per modum eminentiae*“), [2.] po njezinoj uzročnosti („*et causalitatis*“) i po onome što ona nije („*et negationis*“).“¹¹⁸

¹¹⁶ Grafički prikaz vidi u prilogima: Grafika br. 3: „Razlikovanje univočnosti, ekvivočnosti i analogije“.

¹¹⁷ STh, I, q.13, a.1 co.: „Ostensum est autem supra quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotiois.“

¹¹⁸ STh, I, q.13, a.8 ad 2: „Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est; sed per modum eminentiae et causalitatis et negationis, ut supra dictum est.“

2.3.5. Teologija kao znanost

Time možemo uzvratiti i posljednjem prigovoru, naime, moglo bi se postaviti pitanje: može li analogna odn. metaforička teologija uopće biti znanstvena i objektivna metoda? Nisu li parabole i metafore dio pjesništva, bajka i romantike? Možda je to za djecu dobar način govora o Bogu, ali je li moguće tako govoriti i znanstveno o Bogu i – u pravom smislu riječi – baviti se „teo-logijom“ (gr. *theós* = „Bog“; *lógos* = „riječ, govor, nauk, znanost“), tj. „znanost o Bogu“?

Ukoliko opisujemo Boga slikama, parabolama i metaforama, ne radi se u pravom smislu riječi o teološkoj znanosti, jer zapravo ne govorimo u pravom smislu o Bogu i ne opisujemo ga jasnim i jednoznačnim pojmovima, što bi bilo neophodno za znanstvenu i objektivnu metodu. *Ali*, ukoliko „dekodiramo“ slike i parabole, tumačimo ih i zamijenimo jasnim i jednoznačnim pojmovima, onda ih zapravo prevodimo u pravi, tj. znanstveni govor o Bogu. Kažemo li npr. slikovito „Bog je svjetlost i tame u njemu nema nikakve!“ (1 Iv 1,5), onda to nije znanstvena teologija u pravom smislu riječi, jer nam ne otkriva nikakav jasan i jednoznačni pojam o Bogu. Tumačimo, objasnimo i prevodimo li, naime, ovu metaforu i kažemo: „Bog je savršeno dobro i nema nikakva zla u njemu“ ili „Bog je sama istina i nema nikakve laži u njemu“ ili „Bog je čista stvarnost (*actus purus*) i nema nikakve mogućnosti (*potentia*) u njemu“, onda ta izjava postaje znanstvena teologija u pravom smislu riječi, jer određujemo Boga jasnim, smislenim i jednoznačnim pojmovima, kako je to i nužno u okviru znanstvene i objektivne metode. Ili kažemo li: „Iziđe sijač sijati. I dok je sijao, poneko zrno pade uz put, dođoše ptice i pozobaše ga...“ (Mk 4,3-4), onda to još nije prava teologija. Ali ako dodamo: „Sijač sije Riječ. Oni uz put, gdje je Riječ posijana, jesu oni kojima, netom čuju, odmah dolazi Sotona i odnosi Riječ u njih posijanu.“ (Mk 4,14-15), onda dobivamo pravu i razumnu spoznaju Boga i teologiju.

Stoga Kant nije sasvim u pravu, kada tvrdi da nemamo *nikakve* razumne ideje, pojmove i predodžbe o Bogu. U pravu je kad kaže da nemamo *savršene* pojmove i spoznaje Boga. Ali to je ogromna razlika kao između slijepca i čovjeka koji nosi naočale, odn. između noćne ptice i sokola. Jer kad kažemo npr. da je Bog „svemoguć“, imamo li onda predodžbu o tome, što znači „svemoć“ ili ne? Na ovo pitanje možemo

dobro odgovoriti, kada si postavimo pitanje, je li mi zapravo imamo predodžbu i zamisao što zapravo znači riječ „sve“? Na jednom mjestu kaže pjesnik otprilike ovako: „*Sve. Jedna tako mala riječ, a u njoj plutaju čitavi sunčevi sustavi.*“ Razumijemo li riječ „sve“? Možemo li ju obuhvatit? Imamo li predodžbu i ideju o tome što ona izražava i znači? Da i ne. Da, mi točno znamo što se misli pod tim pojmom, jer ga dnevno mnogo puta koristimo. Ne, jer nikad ne možemo biti potpuno svjesni punine i značenja ove riječi. Pod „sve“ podrazumijevamo sve u životu i u svemiru, sve zvijezde, planete, kontinente, planine, rijeke, životinje, živa bića i ljude, sve gradove, sela, kuće, sobe, namještaj, i slike u svijetu, sve strojeve, sav alat, automobile, avione, računala, knjige, misli, riječi, pjesme, instrumente, osjećaje, iskustva, sjećanja, ideje, ljudske spoznaje, sve njihove snove, čežnje, strahove, želje, planove, sva djela u povijesti, sva sreća i tuga ovoga svijeta, sva zrna pijeska, kapi mora, sva kosa, svo perje i lišće u prirodi, svi kukci, zrna prašine, bakterije, atomi, subatomske dijelovi u svemiru, sve, što je bilo, što je i što će biti, sve ovo, sve ono, jednostavno „sve“. Ovako bismo mogli nastaviti do u beskraj i nikada ne bismo došli do kraja. Riječ „sve“ beskrajno je velika u sadržaju i u punini značenja. Niti jedan čovjek ne može potpuno obuhvatiti ili shvatiti što ta mala riječ u sebi skriva. A ipak možemo ju jednom mišlju razumjeti i jednom jedinom riječju izgovoriti: *sve*. Koji paradoks! Razumijemo li dakle zaista „sve“, kada kažemo „sve“?

Slično je i s pojmom „svemoć“. Što znači da je Bog „svemoćan“? Da je Bogu sve moguće? Dakle, stvoriti zemlju ni iz čega, darovati život, činiti čudesa, pustiti sunce svakodnevno da izlazi, upravljati prirodom, spašavati duše, uskrisivati mrtve, darivati svecima vječni raj, itd. I ovdje bi se moglo nastaviti u nedogled. Ali stvar je u tome što nam značenje pojma svemoći nije potpuno skriveno. Znamo – više manje – što znači riječ „sve“ i znamo također značenje riječi „moć“. Spojimo li obje riječi, možemo približno spoznati značenje izraza: „Bog je sve-mogući“. Dakle riječ „svemoć“ ne stvara sljepoću ili prazninu u našem umu, već suprotno, beskrajnu, nikad iscrpljenu puninu u sadržaju i predodžbama, tako da si itekako možemo stvoriti konkretnu sliku o Bogu, koji nam daruje pravu, razumnu i konkretnu (mada ne potpunu) spoznaju o Bogu. Na isti se način približavamo pojmovima „sveznajući“, „predobar“, „sveprisutan“ itd., koji nam otkrivaju jedan po jedan određeni pogled na božansku bit. Čak nam i pojmovi poput „bezučjetni“, „apsolutno-nužni“, „vječni“ i

„najstvarniji“ mogu dati neku predodžbu, jer govore o nužnom, beskonačnom i savršenom bitku. Znamo na osnovu stvorenja što je „normalni“, ovozemaljski bitak, kada npr. za čovjeka kažemo da prije rođenja i začeca nije postojao, tj. da nije imao bitak prije, ali je poslije toga odjednom nastao, te zadobio bitak. Ili obrnuto, koliko shvaćamo razliku između biti i ne biti, kada ljubljani ljudi odu od nas? „Glas se čuo u Rami, plač i naricanje veliko. To je Rahela plakala za djecom svojom i nije se dala utješiti, jer ih više nema.“ (Mt 2,18) Uzmemo li dakle onaj nama poznati, svakodnevn, vremenski i imanentni bitak i usavršujemo i projiciramo u vječnost, onda zaista dobivamo neku, makar nesavršenu, predodžbu o tome, što je „bezuvtetni, najstvarniji i vječni bitak“. Naime, to je bitak koji je oduvijek postojao, uvijek će postojati i nikad neće prestati; koji nema početka ni svršetka; koji nije nastao i nije stvoren, već postoji po sebi i kroz sebe; kroz kojeg je sve postalo i koji nadmašuje svaki bitak; koji se ne mijenja, ne pokreće i ne nestaje; koji mora biti, a ne može ne-bit, jer nema u sebi nikakvu mogućnost (*potentia*), već je čista stvarnost i savršenost (*actus purus*), koji jednostavno *jest*. Tako nam misaono stupnjevanje i usavršavanje pojma imanentnog bitka u svijetu daruje približan pojam i barem malu predodžbu o transcendentnom bitku njegovog Stvoritelja i Boga, kojega možemo razumno i znanstveno dijelom *negativno* definirati (npr. „bez početka i svršetka“), dijelom *uzročno* („kroz kojeg je sve postalo“) i dijelom *analogno* („koji nadmašuje svaki bitak“). To možemo dakle spoznati, ali *što* je taj transcendentni i božanski bitak, *kakav* je on u sebi i *zašto* on uopće *jest*, to su pitanja na koja čak ni anđeli na nebu nemaju nikakav odgovor! Mi definitivno samo možemo razumjeti i vječno se diviti *da* postoji taj bezuvtetni, vječni i savršeni bitak kojeg nazivamo „Bogom“.

Stoga riječ „Bog“ za nas nije prazna čahura ili slijepa predodžba, već smislen, razumljiv, jednoznačajan i znanstveno točno definiran pojam:

„I u tom smislu ime 'Bog' označava božansku narav. Ovo ime, naime, izražava ono što je iznad svega (*'supra omnia existens'*), što je počelo svega (*'principium omnium'*) i što nije ništa od svega stvorenog (*'remotum ab omnibus'*); to želi reći ime 'Bog!'“¹¹⁹

¹¹⁹ STh, I, q.13, a.8 ad 2.

2.4. Sinteze

Sažmemo li sve do sad rečeno, dolazimo do sljedećih sinteza:

- 1.) Je li čovjeku moguća spoznaja Boga?
 1. Teza: Spoznaja Boga je moguća, jer je Bog *sam po sebi* spoznatljiv.
 2. Anti-teza: Spoznaja Boga nije moguća, jer je Bog *za naš ograničeni um* neshvatljiv.
 3. Sinteza: Spoznaja Boga je *djelomično* moguća, jer, iako je Bog za nas neshvatljiv, tj. ne *potpuno* shvatljiv, ipak je nesavršeno i djelomično spoznatljiv.

- 2.) Kako doći do spoznaje Boga?
 1. Teza: Na temelju učinka (svijeta) zaključujemo na uzrok (Boga).
 2. Anti-teza: Ne može se na temelju imanentnog učinka (svijeta) zaključiti na transcendentni uzrok (Boga), jer zakoni uzročnosti ne vrijede izvan vremena i prostora.
 3. Sinteza: Ne prelazimo granice vremena i prostora, već se približavamo samoj granici, tj. počelu i uzroku svijeta. Iako ne možemo shvatiti *što* je uzrok, znamo na temelju zakona uzročnosti apsolutno sigurno *da jest*. Stoga od imanentnog učinka (svijeta) ne možemo zaključiti na *bit* transcendentnog uzroka (Boga), ali svakako na njegovu *opstojnost*.

- 3.) Kako znati da je uzrok svijeta zaista Bog?
 1. Teza: Uzrok svijeta je Bog, jer mora biti apsolutno-nužan, vječan i savršen (*actus purus*).
 2. Anti-teza: Samo se može dokazati i spoznati *opstojnosti* uzroka svijeta, ali ne i njegova *bit*.
 3. Sinteza: Dokaz da *postoji* uzrok svijeta je ujedno dokaz da postoji *uzrok* svijeta. A zahvaljujući *odnosu i analogiji* između uzroka i učinka možemo od biti učinka (svijet) *analogno* zaključiti na bit uzroka (Boga) i time dobiti djelomičnu i sigurnu spoznaju o počelu svijeta, npr. da je „iznad svega“, da je

„počelo svega“ i da „nije ništa od svega (stvorenog)“. A to je definicija pravog, jedinog i savršenog „Boga“ (fil. „*actus purus*“, teol. „*YHWH/ Onaj koji jest*“).

4.) Je li analogna teologija uopće moguća?

1. Teza: Analogna spoznaja Boga je moguća, jer Bog stoji u proporcionalnom, tj. u uzročnom i participacijskom odnosu sa svijetom.
2. Anti-teza: Analogna spoznaja definira i ograničava Boga, poistovjećuje ga sa stvorenjem i oduzima mu božansku narav i uzvišenost (*antropomorfizam*).
3. Sinteza: Analogna teologija nije doslovna, tj. *univočna* spoznaja Boga, već posredna i *metaforička* spoznaja, koja proizlazi iz sličnosti stvorenja sa Bogom i koja se stoga uvijek mora *stupnjevati do beskraj i savršenosti*, kako bi postala prava spoznaja Boga. Na taj način se ne poriče Božja „uvijek veća različitost“ prema svijetu (4. Lateranski koncil) i njegova božanska uzvišenost, već se upravo pretpostavlja i potvrđuje.

5.) Je li analogna i metaforička teologija objektivna i znanstvena?

1. Teza: Analogna i metaforička teologija je znanstvena, jer posreduje opću, razumnu i objektivnu spoznaju Boga.
2. Anti-teza: Analogni i metaforički način govora nije pravi, tj. *znanstveni* način govora o Bogu, jer govori u metaforama, parabolama i zagonetkama o njemu i metafizičkim istinama, te ne koristi jasne i jednoznačne pojmove, kako bi to bilo nužno za objektivnu i znanstvenu metodu.
3. Sinteza: Kada se analogne slike i metafore o Bogu i otajstvima vjere tumače i prevode u jasne i jednoznačne pojmove, onda analogni govor o Bogu postaje prava i znanstvena teologija.

Time je dostatno prikazano, da su naravna teologija i metafizika moguće, te mogu u svakom slučaju zadržati status racionalne i objektivne znanosti. Dakle, zaista je moguće o Bogu i duhovno-metafizičkim istinama života govoriti znanstveno, tj. objektivno, razumno i smisljeno. Toliko je velika snaga i sposobnost ljudskog uma da čak u našem „post-kantovskom“ vremenu može opovrgnuti sve agnostičke sumnje i s

apsolutnom sigurnošću spoznati i dokazati Boga, savršenog Stvoritelja svemira. Dakle, ne moramo „ukinuti naše znanje“, kako bismo došli k vjeri, već upravo suprotno: upravo će nas naravna spoznaja Boga ojačati u vjeri, kako bi „mogli prihvatiti Objavu Božju“ i nadnaravnu vjeru (usp. KKC 36). Jer prema katoličkom temeljnom načelu „*gratia supponit naturam et perficit eam*“ („milost pretpostavlja narav i usavršuje ju“)¹²⁰ prvo dolazi narav, tj. naravna spoznaja Boga po razumu, onda milost, tj. nadnaravna Objava i spoznaja Boga po vjeri.

Svojim pozitivnim i umjerenim pozicioniranjem metafizičke spoznaje između „agnostičke rezignacije i racionalne oholosti“¹²¹ Pieper upravo izražava onu biblijsku „djelomičnu i nesavršenu“ mogućnost ljudske, nadnaravne spoznaje metafizičkih istina. Time dobivamo ljekovito sredstvo protiv „agnostičke rezignacije“. Problem i bolest naše današnjice, naime, nije toliko potpuna nevjera i apsolutni ateizam, već puno više sumnja i nesigurnost u vjerskim i metafizičkim pitanjima, koji su i doveli do agnostičke rezignacije i vjerske zbunjenosti. Jer, iako agnosticizam teoretski nije ateizam, on u svojoj konačnici ipak ostaje *praktični ateizam*, jer se niti jedan agnostičar neće moliti svome Stvoritelju i njega slaviti, ili se krstiti u Ime Isusovo, ići na misu i se truditi oko izgradnje Crkve i Božjeg kraljevstva. U praktičnom se smislu agnostičar i ateist inače izjednačavaju, tako da je i agnostičar na krivom putu – osim ako zaista ne bi aktivno tražio Istinu i poslušao njen glas (usp. Iv. 10,27; 18,37), pa bi kroz svoju ljubav prema njoj ipak došao k vjeri i božanskoj spoznaji (usp. Jer 29,13; Iv 14,21).

Upravo ovdje se otkriva takva spasonosna značajnost ljudskog uma i filozofske spoznaje, te toliko hitna potreba teza ovog rada! Jer prava filozofija može agnostičku rezignaciju nadići i „izlječiti“!¹²² Rečenica: „Božja opstojnost ne može se niti dokazati, niti opovrgnuti!“, naime, dugoročno ne ustupa „mjesto vjeri“, već upravo suprotno, tj. sumnji i vjerskoj rezignaciji, što je naše „postkantovsko“ razdoblje dovoljno dokazalo. Ta, naizgled, „pat-situacija“, da se Božja opstojnost ne može niti dokazati, niti opovrgnuti, je čisti otrov vjeri i čovjekovom duhovnom životu, jer –

¹²⁰ STh, I, q.1, a.8 ad 2.

¹²¹ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, str. 126.

¹²² Riječ „izlječiti“ je svjesno upotrijebljena, jer pretpostavlja pojam bolesti. Ako se čovjek naime razumije kao *homo religiosus*, tj. kao prirodno *religiozno*, na Boga usmjereno i za njega stvoreno biće, onda se i razumije, da su agnosticizam i ateizam u istini duhovna bolest i sljepoća čovjekova, koja se doslovno može i mora *izlječiti*.

pozivajući se na moćne stupove razuma i znanosti – kod mnogih zapravo jača sumnju u Boga, a oslabljuje vjeru. I upravo to je i cilj nečasnog, zloga, tj. sijati nevjeru i sumnju u ljudskom srcu: „Zar vam je Bog zaista rekao...?“ (Post 3,1) Stoga je i rečeno: „Njemu se oduprite čvrsti u vjeri!“ (1 Pt 5,9) Ali, ako je razum u suparništvu s vjerom, i ako šapuće srcu: „Ne može se znati niti dokazati, da Bog postoji. Možda Bog postoji, možda i ne!“, onda našoj vjeri nedostaje svjetlo naravnog razuma, koje bi trebalo biti temelj za „prihvaćanje božanske Objave“ (KKC 36), a ne postati razlog sumnje u istu.

Veličina, uspjeh i plod tradicionalne zapadne filozofije i metafizike, koju Pieper oživljuje i iznova formulira, sastoji se između ostalog u svladavanju velike – filozofski rečeno – „zablude“, odn. – teološko rečeno – „đavolske laži“, da Božja opstojnost nije sigurno spoznatljiva. Božja opstojnost se, naime, itekako može spoznati i dokazati zaključujući na temelju stvorenog svijeta na nestvorenog Uzročnika i Stvoritelja. Tako naravna teologija i klasična metafizika mogu osloboditi današnje uplašeno kršćanstvo od straha i svoje nesigurnosti u navješćivanju dogme o „sigurnoj spoznatljivosti Boga“ (DS 3026). Tako Crkva može opet svim ateistima i agnosticarima punom snagom i sigurnošću reći da bi se prije moglo posumnjati u egzistenciju svijeta, nego li u egzistenciju njegovog Stvoritelja i da je u biti cijeli svijet – i svaki pojedinačni atom (!) – svjedočanstvo, dokaz i objava Božje opstojnosti. „Tko ima oči, nek vidi!“

Iz ovog temelja rasti će nova, čvrsta i sigurna vjera, koja će rasplamsati iznova tkz. *desiderium naturale* („prirodnu čežnju“) za Bogom i srećom u čovjekovom srcu, tako da će ljudi ponovno tražiti Boga i prvu istinu, a time dobiti novo vjersko usmjerenje i sigurnost na putu prema zadnjem cilju i krajnjoj sreći ljudskog života, kao što to opisuje sv. Toma:

„Zato ostaje čovjeku prirodna čežnja, da, kad vidi učinak i zna da ima uzrok, želi također znati što je taj uzrok. I ta čežnja pripada čuđenju te je razlog za istraživanje, kako je na početku *Metafizike* rečeno.¹²³ Ako npr. netko opaža pomrčinu sunca, razmišlja da proizlazi iz nekog uzroka kojega ne poznaje i zato se čudi i počinje istraživati. I to istraživanje neće mirovati dok ne stigne do spoznaje biti uzroka. Ako, dakle, ljudski um koji poznaje bit stvorenog učinka, ali za Boga samo zna *da postoji*, onda još njegovo savršenstvo nije stiglo do prvog uzroka kao takvoga, nego još ostaje prirodna čežnja [*desiderium naturale*] istraživati njegovu osnovu. Zato

¹²³ ARISTOTEL, *Metafizika*, 1,2,8 982b12; 983a 12.

još nije savršeno sretan. Ljudski um mora dakle stići do (spoznaje) same biti prvog uzroka, kako bi stekao savršenu sreću.“¹²⁴

Zato je naravna spoznaja o Bogu tako važna, jer budi u čovjeku temeljnu religioznu čežnju i motivaciju, tj. „*desiderium naturale*“, koji svaki čovjek nosi u svojoj razumnoj naravi. Jer ona pokazuje čovjeku pravi put do mudrosti i sreće, tj. do spoznaje Boga i samoostvarenja.

Snagom te motivacije i sigurnošću svjetla razuma današnji čovjek može opet slobodno, bez sumnje i smetnje, rasti i postati jak u vjeri. Upravo je ta vjera u „jednoga Boga i Začetnika života“ na kraju krajeva jedino sredstvo – kako Pieper gotovo „proročki“ kaže – koje može „nadvladati duhovne korijene naše svjetonazorske krize“ i darovati „ozdravljenje“:

„Stoga je uspostavljanje vjere, ali ne bilo kakve vjere, već vjere u Boga kao jedinog začetnika svakog života, jedini način da se prebrodi trenutna kriza. I ta vjera mora dobiti snagu oblikovati društvo. Ozdravljenje može krenuti samo od zdravih vjernika. Dakle, molitva našeg vremena može imati samo sljedeći smisao: Dođi Stvorče Duše Sveti, potraži duše onih, koji vjeruju.“¹²⁵

No, bez obzira na ove postignute spoznaje, odgovore i sinteze, ostala su neodgovorena još dva pitanja. Prvo o točnim posljedicama grijeha za duhovnu čovjekovu sljepoću i s njom povezana potreba za božanskom milošću za spoznaju Boga. Drugo, kako je u Starom zavjetu bilo moguće, npr. za Jakova i Mojsija, Boga u ovome životu gledati, a ipak ostati živ, jer smo rekli da se ne može neposredno Božje lice, tj. Božja bit na ovome svijetu gledati. Međutim, budući da ova pitanja nadilaze razinu naravne teologije i metafizike i pripadaju razini milosti i objavi, o njima će biti govor u poglavlju „kontemplacija u kršćanstvu“ (3.2.).

Na koncu ovog poglavlja možemo se konačno vratiti početnoj budističkoj paraboli o „slonu i slijepcu“ (2.1.), kako bi ju primjereno ispravili i upotpunili. Na kraju priče moglo bi se jednostavno dodati sljedeći dodatak:

¹²⁴ STh, I-II, q.3, a.8 co.

¹²⁵ *Die geistigen Wurzeln unserer Weltanschauungskrise (1932)*, u: PIEPER, *Djela*, Dodatni sv. 1, str. 156.

Nakon što se kralj lijepo zabavio, rekao je slijepcima da opet opipaju slona, ali ovoga puta ne samo jedan dio, već cijelog slona, tako da su spoznali kako su svi sa svojim opisima bili u pravu, samo što je svatko od njih opisivao jedan drugi dio slona. Kad im je uputio ponovno pitanje: 'Kakav je slon?', rekli su složno: „On je i ovakav, i onakav, i takav...“

Upravo tako je, naime, čovjeku moguće pomoću kontemplacije djelomično spoznati Boga i postati svjestan njegovih božanskih i raznolikih svojstva i atributa. Ako npr. promatramo bitak ovog svijeta, možemo zaključiti na njegov vječni uzrok, tj. Božju vječnost, promatramo li život na svijetu, možemo zaključiti na Božju besmrtnost, promatramo li čovjekovo znanje i snagu, zaključujemo na Božju svemoć i sveznanje, itd. Ali, kada bismo sva pojedinačna svojstva apsolutizirali i rekli: „Bog je *samo* bitak“ ili „Bog je *samo* život“ ili „*samo* svemoć, sveznanje, itd.“, onda bismo zaista bili poput nerazumnih slijepaca, koji samo jedan dio smatraju cijelom cjelinom. Kažemo li: „Bog je *i* bitak, *i* život, *i* sveznanje *i* svemoć, itd.“, onda postajemo mudri i pametni, jer razumijemo sve pojedinačne spoznaje, koje dobivamo od Boga, spojene kao slagalica u jednu Božju sliku i pojam. I upravo na taj način nastaje korak po korak spoznaja o Bogu, prava teologija i mudrost.

A kako ovaj put do spoznaje Boga i mudrosti konkretno izgleda i točno funkcionira, bit će razrađeno u sljedećem poglavlju o kontemplaciji.

3. ŠTO JE KONTEMPLACIJA I KAKO FUNKCIONIRA?

„Ne živi čovjek samo o kruhu,
nego o svakoj riječi što izlazi iz Božjih usta.“

(Pnz 8,3; Mt 4,4)

Do sada je ustanovljeno da je čovjeku racionalna spoznaja Boga moguća, iako samo djelomično. Na taj način uspostavljen je filozofski-teološki temelj koji omogućuje i opravdava duhovnu-znanstvenu metodu metafizičke spoznaje koju ćemo u ovom poglavlju nazvati „kontemplacijom“. U daljnjem će se ulaziti dublje u to, što je zapravo kontemplacija te kako konkretno izgleda i funkcionira. Jednostavno rečeno: saznali smo *da* možemo Boga spoznati, a sada ćemo vidjeti *kako*.

Pojam kontemplacije vrlo je širok i višeslojan. Ne nalazi se samo u kršćanskom kontekstu već i u sekularnom svijetu, u filozofiji, u drugim vjerama i duhovnim strujama. Ovisno o vremenu, prostoru, kulturi, vjeri, duhovnosti, autoru, školi ili tradiciji ovaj se pojam drugačije – djelomično potpuno suprotno – shvaća i prakticira.

Stoga će u ovom poglavlju biti zadatak prikazati što kontemplacija znači u općem smislu, tj. u sekularnom svijetu (3.1.), što specifično u kršćanstvu (3.2.) i u čemu je posebnost i svojevrsnost u Pieperovom shvaćanju kontemplacije (3.3.). Na kraju ćemo sažeti smisao i plodove kontemplacije (3.4.).

3.1. Kontemplacija u sekularnom svijetu

„Čovjek samo srcem dobro vidi.

Ono bitno očima je nevidljivo.“

(Mali Princ)¹²⁶

„Čovjek samo srcem dobro vidi.“ – Bogu hvala pa je Antoine de Saint-Exupéry uspio ovim riječima iz „Malog Princa“ koje su prevedene na više od 350 jezika, „otvoriti oči“ bezbrojnim ljudskim srcima kako bi spoznali što je zaista u životu najbitnije, tj. ljubav, vjernost, prijateljstvo, ljudskost i – jednostavno rečeno – nikad ne prestajati „biti kao dijete“ (usp. Mt 18,3). Sve su ove vrijednosti, o kojima „mali princ“ govori, vrijednosti i istine koje su prirodno upisane u srcu svih ljudi (usp. Rim 2,15) – neovisno o njihovoj vjeri, podrijetlu ili rasi, a koje su običnim očima nevidljive. Uistinu, kao da lebde iznad empirijskih znanosti kao slikovita „mrkva kojom mašemo magarcu ispred nosa“.¹²⁷ Kao što magarac nikada neće uspjeti dohvatiti mrkvu – koliko god se trudio – tako ni sama znanost neće nikada obuhvatiti istine koje se skrivaju u „srcima“ ljudi. Čudesan svijet ljudskih srdaca može se, naime, gledati samo „očima srca“. I vrlo je lijepo vidjeti – osobito u ovom empirijski i racionalno obilježenom svijetu – da ta istina ne predstavlja romantičan izljev osjećaja, već je u cijelom svijetu prihvaćena kao očigledna istina i nepobitna životna mudrost! Bogu bila hvala, jer na kraju krajeva to znači, da čovjek nije samo komad materije koji je moguće mikroskopom obuhvatiti i skalpelom secirati, već da je čudesno i tajanstveno biće, tj. „slika (neshvatljivog) Boga“ (Post 1,26).

Upravo je o tome riječ kod kontemplacije, da naučimo gledati „očima srca“, kako bismo mogli uočiti ono bitno i odlučujuće u životu te tako spoznali život i istinski ga živjeli. Kontemplacija nam otvara „oči srca“, odn. „duhovne oči“. Stoga je intencija ovoga rada istražiti i objasniti što zapravo podrazumijeva pojam „oči srca“. Takav općeniti, više pjesnički nego znanstveni pojam, potkrjepljuje stečeni dojam kako se zapravo radi o temi za dječje priče i bajke, a ne o ozbiljnoj znanstvenoj antropologiji i epistemologiji. Ali daleko od toga! Premda je pojam „oči srca“ simboličan i

¹²⁶ ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY, *Le Petit Prince*, Paris 1943., pogl. 21.

¹²⁷ Temelj ove usporedbe je princip mrkve, koji metaforički ukazuje na načelnu nemogućnost postizanja željenog cilja, tj. u ovom slučaju cilj, moralne-duhovne vrijednosti poput istine, ljubavi i prijateljstva empirijski dohvatiti.

metaforički, on ipak ima svoju odgovarajuću istinu u stvarnosti! Kada npr. mladoženja svojoj mladenki daruje prsten i poljubac, onda samo oko zapravo ne vidi „ono bitno“ što je on njoj time zapravo darovao, naime, svoju *ljubav i vjernost* koje se manifestiraju u prstenu i bez koje bi poljubac i prsten bili isprazni i beskorisni!

Je li dakle ta ljubav mladoženja samo bajka proizašla iz slobodne mašte ili fikcija koja u stvarnom ljudskom životu ne postoji? Svakako da nije! Ona je suštinska i bitna do te mjere da bez nje život ne bi imao smisao. Upravo je to i pouka „malog princa“, naime, da je „ono bitno očima (i mikroskopu) nevidljivo“! Kao što je „mali princ“ samo priča, a ipak govori o velikim istinama, tako je i izraz „oči srca“ samo metafora, koja – pored slobodne volje – govori o najvećoj sposobnosti ljudskog bića, tj. o njegovoj duhovnoj moći da vidi i spozna istinito, dobro i lijepo. Bez te sposobnosti, ne samo da ne bi postojala nikakva znanost, već ne bi postojale ni etika, moralnost, umjetnost, politika niti ostala područja, koja čine razliku između čovjeka i životinje. Jer čovjek naime posjeduje nešto, što životinjama nedostaje, moć „razlikovanja dobra i zla“ (usp. Post 3,22), odn. – kao što je ranije već naglašeno – sposobnost, kao „jedino vidljivo biće spoznati i voljeti svoga Stvoritelja“ (usp. GS 12,3; KKC 356). Upravo ta najveća i – ako se smije tako reći – „najrealnija“ ljudska sposobnost opisuje se općenito i metaforički s pojmom „očima srca“, odn. „duhovnim očima“. Ona je temelj naše ljudske naravi, dakle ono, što nas čini ljudima.

Upravo iz tog razloga, što ta općenita i lijepa metafora „oči srca“ u stvarnosti označava jednu, ako ne i najveću i najodličniju sposobnost ljudskog bića, potrebno je istražiti što ta metafora točno znači, kako bismo od spoznaje metafore došli do spoznaje stvarnosti.

No prije nego što počnemo općom, racionalnom definicijom kontemplacije, uzet ćemo za početak malu, alegorijsku priču koja će nam dati prvi dojam i osjećaj za ono što kontemplacija jest i što bi to moglo značiti „gledati duhovnim očima“. Jer ono što svijet „općenito“ podrazumijeva – ako se to uopće može tako reći – pod pojmom „kontemplacije“, izvrsno izražava Leo Lionnijeva priča o mišu „Frederik“.¹²⁸

¹²⁸ LEO LIONNI, *Frederick* (Bilderbuch), Weinheim – Basel 2016. (1967). – Lionni je poznat osobito po slavnoj parabolskoj priči „Swimmy“, za koju je primio nagradu njemačke književnosti za mladost (Jugendliteraturpreis).

3.1.1. Miš „Frederik“

Priču o mišu „Frederiku“ može se ovako sažeti:

„Poljski miš Frederik živi sa svojom obitelji u starom kamenom zidu na napuštenoj farmi. Svi skupljaju zalihu za nadolazeću zimu, samo Frederik čini se, sjedi ne radeći ništa [sc. i uživa u suncu, travnjaku i sanjari, P.K.]. Na pitanja svoje obitelji zašto ne pripomaže on odgovara da za duge, hladne i sive zimske dane skuplja zrake sunca, boje i riječi. Kada dođe zima, poljski miševi žive od svojih skupljenih zaliha. Ali zima je duga, a zalihe se pomalo prazne. Sada Frederika upitaju za njegove zalihe, a on podijeli sa svojom porodicom skupljene zrake sunca, kako bi ih grijao, boje, kako bi se zima činila manje siva, i riječi u obliku pjesme [sc. kako bi obradovao njihova srca, kako bi mogli duhovno nasićeni zimu preživjeti u neustrašivosti i radosti, P.K.].“¹²⁹

Ova je priča posebna po tom što sadrži suprotnu logiku od one koju uobičajno susrećemo u normalnim dječjim pričama. Inače se djeci priča o lijenim životinjama koje ne skupljaju zalihe za zimu, pa kad dođe zima nemaju se čime hraniti i kaju se za svoju ljenost. Pouka takvih priča trebala bi naučiti djecu da budu marljivi kako bi im bilo dobro u životu i kako bi u budućnosti izbjegli nesreću. Dakle u „normalnim“ dječjim pričama riječ je o mudrosti, marljivosti i opreznosti. Ali u ovoj priči Frederikova lijenost čini se dobrom i čak je nagrađena – ili ipak nije? Ne, ne radi se o uobičajnoj priči za djecu, već je riječ o višoj i dubljoj pouci koja je primjerenija za odrasle nego za djecu!

Poanta ove priče je u tom da Frederik uopće nije bio lijen, već je i on marljivo skupljao za zimu, samo što on za razliku od drugih koji su skupljali hranu za tijelo, skuplja hranu za dušu. Dok se ostali pripremaju na zimsko doba, Frederik se priprema za zimu u srcu. Jer kako se kaže: „Ne živi čovjek samo o kruhu.“ (Mt 4,4) Frederik također sakuplja kruh, ali ne ovozemaljski, materijalni kruh, već „nebeski“ i duhovni kruh, naime, kruh „sunčevih zraka, boja i riječi“, koji ne može, istina, nahraniti tijelo, ali može ugrijati, razveseliti i nahraniti ljudska srca i to onda kad život postane hladan, siv i prazan. Nakon što je ponestalo hrane, a Frederikova obitelj postala gladna i tužna, pričao im je o ljepoti i toplini sunca, prekrasnim bojama travnjaka te je sabrao sve

¹²⁹ Sadržaj prema članku „Frederick (Buch)“, iz: WIKIPEDIA, [https://de.wikipedia.org/wiki/Frederick_\(Buch\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Frederick_(Buch)), 30.5.2019.

sakupljene riječi i snove u jednoj pjesmici koja je raspršila tugu iz njihovih srdaca pa su u potpunosti zaboravili na glad. Frederikove su ih riječi nasitile veseljem i mirom!

Na ovaj način autor nam čudesno govori da je čovjek više od tjelesnog bića i da je čovjeku u životu potrebno više od samog kruha. Tako naizgled „lijeni“ miš na kraju priče ispada pametan i mudar. On može odrasle i djecu poučiti da u životu postoji nešto bitnije od tjelesnog dobra – dobro i spas duše! Ta je pouka od neizrecive vrijednosti i koristi. Lijepo je spomenuti Frederika, osobito u našem brzom i nemirnom vremenu koje je usmjereno prema zaradi, dobiti i produkciji i koje vrlo dobro poznaje izreku „bez truda nema nagrade“. Točno, bez truda nema nagrade, ali nagrada ne koristi ništa kad duša mira nema.

Stoga u životu nije bitno samo, kako to poučavaju dječje priče, brinuti se marljivo za ovozemaljski život kako bi izbjegli tjelesnu nesreću. Puno bitnije je, kao što nas poučava priča o Frederiku, brinuti se o svom duhovnom životu i dobru, kako bismo naime u teškim životnim ispitima izdržali (usp. Mt 7,24-27) i na koncu izbjegli istinsku nesreću, gubitak vlastite duše (usp. Mt 16,26). Dakle, u ovoj se priči radi o puno važnijem nego što su marljivost, razboritost i oprez. Riječ je o *dokolici* i *kontemplaciji* kao putevima prema sveukupnoj životnoj mudrosti i sreći. Ovu se mudrost može sažeti lijepim i adekvatnim riječima Gospodina: „Ne zgrćite sebi blago na zemlji, gdje ga moljac i rđa nagriza i gdje ga kradljivci potkapaju i krađu. Zgrćite sebi blago na nebu, gdje ga ni moljac ni rđa ne nagriza i gdje kradljivci ne potkapaju niti krađu. Doista, gdje ti je blago, ondje će ti biti i srce.“ (Mt 6, 19-21)

Lijepu usporedbu s pričom o mišu tvori biblijska perikopa o „Mariji i Marti“ (Lk 10,38-42). Ona je tradicionalno simbol za razliku između *vita contemplativa* (Marija) i *vita activa* (Marta)! Isus dolazi Mariji i Marti u posjete. Marija sjedi pokraj Gospodina i sluša ga. Marta se brine o Gospodinu i dvori ga marljivom brigom. Prividno opravdano ona kudi svoju „lijenu“ sestru zašto prekriženih ruku sjedi, a njoj „prepušta sav posao“. Ali Gospodin, za čudo, ne kori Mariju, već Martu, predbacujući joj: „Marta, Marta, brineš se o mnogočemu. Ali samo jedno je potrebno. Marija je odabrala bolji dio, koji joj se neće oduzeti.“ (Lk 10,41-42)

Tko prvi puta čuje ovu perikopu, mogao bi se čuditi kako Isus kori marljivu Martu, a hvali „lijenu“ Mariju. Ali i ovdje – isto kao kod Frederika – nije riječ o

lijenosti i neradu, već o „slušanju“ i „prikupljanju riječi“, jer Marija je „slušala Gospodinove riječi“ (Lk 10,39). Pozorno slušanje nikako nije lijenost ili besposlica, osobito kada se radi o „slušanju Gospodnjeg glasa“! Nije slučajno da prva Božja zapovijed počinje riječima „Slušaj Izraele..!“ (Pnz 6,4) Slušanje je *duhovni čin* ljudskog razuma koji omogućava spoznaju i razumijevanje. „Slušaj Izraele..!“ stoga ne znači ništa drugo osim: „Spoznaj Izraele i shvaćaj (da postoji samo jedan Bog..!)“ Tko ne sluša Gospodina, ne može ga ni razumjeti niti spoznati, tako da mu i ne može biti *po-slušán*, a još manje ljubiti Ga. Dok se dakle Marta brine za ovozemaljski život i dobro, Marija se brine za duhovni život i duševno dobro. Ona sluša glas Gospodinov, kako bi rasla u spoznaji Boga i primila „riječi vječnoga života“ (usp. Iv 6,68). Jer riječi koje joj je Isus uputio su „duh i život“ (usp. Iv 6,63). Zato je Marija odabrala „bolji dio“, „koji joj se neće oduzeti“, jer je svijetlo i život Božje riječi neprolazno (usp. Mt 24,35; Iv 1,4).

Marta dakle sličí Frederikovoj obitelji, koja se trudi – kao pogani (usp. Mt 6,31-32) – oko mnogih ovozemaljskih i nesavršenih dobara, dok Marija sličí Frederiku koji „skuplja riječi“ kako bi našao ono jedno i savršeno dobro, koje je „jedino potrebno“ za spasenje i sreću duše. A to je „blago“, „biser“ ili „kraljevstvo nebesko“ (usp. Mt 13,44-46; 6,33), koje nije „hrana ili piće, nego pravednost, mir i radost u Duhu Svetome“ (Rim 14,17).

Tako nam mali i mudri miš već sada daje izvanrednu i slikovitu definiciju onoga što je kontemplacija – „upijati sunce“. Ova slika, ali i osjećaj, vrlo je lako i općenito razumljiva, jer ju skoro svatko od nas poznaje. Kako je lijepo ležati na suncu ljeti, na travnjaku ili plaži i uživati u sunčevim zrakama koje griju i dušu i tijelo! Vrlo često je, naime, fizički osjećaj povezan s psihičkim dobrom. „Tijelo i dušu odmoriti“, često se tako spominje u wellness-reklamama. Onako kako tijelo može upijati svjetlo i toplinu, tako i duša može upijati (Božje) „svjetlo i toplinu“, kako bi bila ispunjena „puninom života“ (usp. Iv 10,10) te „radošću i mirom“ (usp. Rim 15,13). Stoga kontemplacija znači: „Upijati sunce za dušu!“ I ova svjetovna definicija već vrlo dobro opisuje kršćansko razumijevanje kontemplacije, kao što će biti prikazano u daljnjemu.

Ova bi nam priča trebala dati mali uvod u temu kontemplacije kako bism i dobili prvi osjećaj i sliku o srži predmeta. Naravno, ona je samo parabola, koja nam u svakodnevici može samo malo pomoći (a još manje je u stanju pjesnički ukloniti svakodnevni rad i trud), osobito ako ne prevedemo njeno duhovno-moralno značenje u konkretan život. Stoga će sada biti produbljeno što je točno kontemplacija, kako izgleda i koje konkretno i praktično značenje ima za naš život.

3.1.2. Opća/e definicija/e kontemplacije

„Rječnik filozofskih pojmova“ ovako definira kontemplaciju:

„Kontemplacija – (od lat. *cum + templum = mjesto molitve i bogoštovlja*), izriče sadržaj grčke riječi *θεωρία*, a osnovno je značenje zrenje istine i motrenje nekog objekta. Za Platona i Aristotela predstavlja intelektualnu spoznaju (*θεωρία*), nasuprot djelovanju (*πράξις*). Na mistično-religioznom području kontemplacija izriče stanje u kome se ljudski um usredotočuje na duhovnu stvarnost, uranjajući u nju sve do zaborava svake druge stvarnosti. Kod Plotina i neoplatonika kontemplacija je sastavni dio emanacijskog procesa kojim iz Jednog proizlaze druge hipostaze (um i duša). Za kršćanske mislioce, osobito neoplatoničkog smjera, kontemplacija je najviši stupanj ljudske duhovne djelatnosti. Kontemplaciju poznaje i židovska kabala, islamski pokreti poput sufizma i derviša, teoretski i praktično prisutna je u hinduizmu (joga) te budizmu.“¹³⁰

A „teoriju“ definira „Rječnik filozofskih pojmova“ ovako:

„teorija – (od grč. *θεωρία = gledanje, promatranje*), hipotetski opći vid nečega. Kod Platona, umno gledanje istine, promatranje svijeta ideja, aktivnost vlastita filozofima. Kod Aristotela, čista spoznaja, za razliku od praktične (...).¹³¹

¹³⁰ Članak „kontemplacija“ u: *Rječnik filozofskih pojmova*: <https://www.filozofija.org/rjecnik-filozofskih-pojmova/#K>, 28.8.2020.

¹³¹ Članak „teorija“ u: *Rječnik filozofskih pojmova*: <https://www.filozofija.org/rjecnik-filozofskih-pojmova/#T>, 28.8.2020.

Riječ „kontemplacija“ izvorno dolazi od lat. *contemplatio* (= „razmatranje“, gledanje, pogled, promatranje, opažanje“) odn. *contemplari* (= „razmatrati, promatrati, usmjeriti pogled na nešto“; odn. „uzeti u obzir, razmotriti“). Sastoji se od riječi *con-* (= „zajedno, s/sa“) i *templum*, jednim stručnim izrazom iz auguralne nauke:

„Rimski Auguri, službenici sa proročkom službom trebali su doznati volju bogova, na način da su na određenim područjima neba promatrali i tumačili let ptica. *Templum*, kao stručni termin promatranja ptica, označavao je čeku, na kojoj se Augur za vrijeme svoje djelatnosti nalazio, i – sekundarno – područje promatranja na nebu, koje je sa čeke promatrao. *Contemplari*, izvorno znači promatranje kao zadatak i služba Augura, kasnije je označavalo svaku vrstu pomnog promatranja kako u osjetilnom tako i u duhovnom području. Cicero, koji je obilježio kao posrednik grčkih misaonih dobara znatno latinski filozofsku terminologiju, preveo je grčki pojam θεωρία („duhovno gledanje“) s *contemplatio*.“¹³²

Odgovarajuća grčka riječ za kontemplaciju *θεωρία* (*theōría* = „duhovno gledanje, razmatranje, promatranje, pogled, razmišljanje, uvid; znanstvena spoznaja, dokaziva pretpostavka“) odn. *θεωρεῖν* (*theoreîn* = „uočiti, opaziti, (raz)motriti, gledati“) dolazi od grčke riječi *θεωρός* (*theōros* = gledatelj).¹³³

„Grčki stručni pojam bio je *theōría*, riječ koja je označavala prije i izvan filozofije kao gledanje, osobito promatranje za vrijeme svečanih igara, i s tim povezano upoznavanje viđenog. U filozofiji pak je pojam *theōría* dobio posebno značenje spoznavanje temeljnih duhovnih sadržaja. Kasnije su kršćanski mislioci preuzeli taj pojam kada je bila riječ o spoznavanju Boga.“¹³⁴

Zanimljivo – i kršćanskoj upotrebi najbliži – je prijevod i etimologija riječi *theōría*: „razmatranje ili opažanje lijepoga“ (kao moralna kategorija) i „razmatranje istine“ (kroz čisto razmišljanje, neovisno o njenom ostvarenju). Na temelju tog prijevoda nastao je današnji pojam „teorija“ u suprotnosti s „praksom“.¹³⁵

¹³² Članak „Kontemplation“ u njemačkoj WIKIPEDIJI:
https://de.wikipedia.org/wiki/Kontemplation#cite_ref-1, 1.6.2019. – Svi članci iz njemačkih izvora prema slobodnom prijevodu.

¹³³ Članak „theoria“ u njemačkom WIKTIONARY:
<https://de.wiktionary.org/wiki/%CE%B8%CE%B5%CF%89%CF%81%CE%AF%CE%B1>, 1.6.2019.

¹³⁴ Članak „Kontemplation“ u njemačkoj WIKIPEDIJI:
https://de.wikipedia.org/wiki/Kontemplation#cite_ref-1, 1.6.2019.

¹³⁵ Članak „Theorie“ u njemačkoj WIKIPEDIJI:
<https://de.wikipedia.org/wiki/Theorie>, 1.6.2019.

Kontemplacija je prema tome u sekularnom smislu „*promatranje i gledanje dobroga, lijepoga i istinitoga*“, a u kršćanskom kontekstu „*promatranje i gledanje Boga*“.

To dokazuju i daljnje definicije o kontemplaciji:

„(...) u filozofskim i vjerskim tekstovima je to pojam za koncentrirano razmatranje. (...) U prvom redu se radi o razmatranju duhovnog, nepredmetnog objekta, u koji se osoba udubi, kako bi dobila spoznaju o istom. U vjerskom kontekstu objekt je često božanstvo ili njegovo djelovanje. Kontemplacija se razumijeva kao intuitivna alternativa odn. dalje vodeća nadopuna prema diskurzivnom naporu k spoznaji.“¹³⁶

„(...) označavanje raspoloženja, koje je usmjereno prvenstveno prema božanstvu u ogledalu vlastitoj nutrini.“¹³⁷

„(...) Spokojnost je ono stanje razmatranja, u kojemu duh teži za oslobođenjem svih vanjskih utisaka, kako bi zaronio u sebe, u vlastite ideje ili u Boga.“¹³⁸

„Razmatranje, motrenje, spokojnost, mirno duhovno gledanje nadnaravnog, duhovnog, božanskog u vlastitoj duši i svemiru, osobito kao sredstvo mistične spoznaje.“¹³⁹

Mada postoje razne ostale definicije, ove su sasvim dovoljne kako bi prikazale sva bitna svojstva pojma kontemplacije:

1. Kontemplacija je *duhovna* metoda spoznaje i opažanja, a ne empirijsko-znanstvena.
2. Kontemplacija se bavi prvenstveno razumijevanjem *nevidljivih, duhovnih, nepredmetnih, intelektualnih i metafizičkih istina i stvarnosti*, odn. „nebeskim“ i „božanskim“ tajnama (kao npr. istinito, lijepo, dobro, duhovno, moralno i božanstveno).

¹³⁶ Članak „Kontemplation“ u njemačkoj WIKIPEDIJI:
https://de.wikipedia.org/wiki/Kontemplation#cite_ref-1, 1.6.2019.

¹³⁷ Članak „Kontemplation“, u: MEYERS GROßES KONVERSATIONS-LEXIKON,
<http://www.zeno.org/Meyers-1905/A/Kontemplation?hl=kontemplation>, 4.6.2019.

¹³⁸ Članak „Kontemplation“, u: FRIEDRICH KIRCHNER, *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe* (1907), <https://www.textlog.de/1509.html>, 4.6.2019.

¹³⁹ Članak „Kontemplation“, u: RUDOLF EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (1904.), <https://www.textlog.de/3812.html>, 5.6.2019.

3. To se postiže spiritualno-praktičnim *okretanjem u vlastitu nutrinu*, u vlastiti duh, npr. kroz razmatranje, razmišljanje, koncentraciju, meditaciju, unutarnje sabiranje, molitvu i udubljivanje, itd.
4. Potreban je unutarnji mir, tj. *odvrćanje od svjetovnog i osjetilnog* (npr. samoća, šutnja, post i askeza).
5. Ovisno o konceptu postoje *različite razine, stupnjevi i podjele kontemplacije*, koje se načelno dijele u tri područja stvarnosti:
 - a. Razmatranje *osjetilnog* kroz *osjetila* (često predstupanaj i vježba prije same kontemplacije),
 - b. djelomično razmatranje *nadosjetilnih, racionalnih i intelektualnih istina* kroz *razum*¹⁴⁰
 - c. i gledanje *nadracionalnog duhovnoga, mističnoga i „božanskoga“*, koje se ne može racionalno obuhvatiti, već je potrebna duhovna, intuitivna, mistična i božanska milost i prosvjetljenje *u duhu*.¹⁴¹

Često se, osobito u zapadnoj filozofiji¹⁴² upotrebljava pojam „meditacija“ kao sinonim kontemplacije. Iako je ova dva pojma teško razlučiti, pokušat ćemo ih ipak točnije definirati i razlikovati.

3.1.2.1. Kontemplacija i meditacija

Hrvatska Enciklopedija prevodi „meditacija“ (lat. *meditatio*) kao „(misaono) razmatranje“ i „nutarnja molitva u kojoj se čovjek sustavno i metodički usredotočuje

¹⁴⁰ Misli se na djelomično shvaćanje naravno-teoloških, metafizičkih, filozofsko-antropoloških, etičkih i moralnih istina, kao npr. Božja opstojnost, razumna duša, slobodna volja, dobro i zlo, kreposti i mane, osjećaji, emocije i strasti kao ljubav, strah, sreća, itd.

¹⁴¹ Misli se na neizrecive doživljaje otkrivenja, kao npr. mistično gledanje Boga, spiritualno prosvjetljenje, uznesenje u nebo, ekstaza, itd. (usp. Post 32,31; Izl 34,5-7.29-30; Lk 9,28-36; 2 Kor 12,2-4; Dj 26,13).

¹⁴² Usp. MARKO AURELIJE, *Meditacije (Samom sebi)*; ili: RENÉ DESCARTES, *Meditacije o prvoj filozofiji*.

na vrhunaravne stvari“ te „općenito označava pasivne, isključivo misaone, jednostrano duhovne djelatnosti, suprotstavljene svemu aktivno-praktičnomu.“¹⁴³

Moguće smisleno razlikovanje ovih pojmova u kršćanskom kontekstu djelomično se pokazuje kada usporedimo latinske korijene tih riječi. Dok *contemplari* znači „gledati, promatrati, razmatrati“, dakle u smislu „smisleno opaziti, okusiti i osjetiti“, *meditatio* odn. *meditari* znači „promisliti, razmišljati i prosuđivati“, dakle više u smislu „racionalno naučiti i razumjeti“, slično kao riječ „reflektirati“ (razmišljati). Razlika je, dakle, s jedne strane u naporu i djelovanju uma, dok *contemplatio* znači dopustiti da predmet razmatranja *pasivno* djeluje na osobu (kao onaj, koji jednostavno promatra ljepotu ruže i opaža njenu bit i jednostavno uživa u njoj). *Meditatio*, pak, zahtjeva osobni, *aktivan* napor spoznavanja predmeta razmatranja racionalno, što znači proučavanje (kao onaj, koji ne promatra samo ružu, već i hoda oko nje, sagleda ju sa svih strana, miriše ju, dotakne ju, stavi ju u odnos sa svojim okruženjem, uspoređi ju s ostalim ružama, i pokušava potpuno ju odrediti, njenu veličinu, boju, miris itd.). S druge strane, *contemplatio* ostaje stajati kod istog predmeta, čiju bit ona pokušava sve dublje i *intuitivno* shvatiti, kako bi tako reći prodrila i uronila iznutra u bit, dok *meditatio* analitički i *diskurzivno* skače s jedne spoznaje na drugu te nadopunjuje cjelokupnu sliku i kontekst sa svih strana i vidova. Stoga kontemplacija nadilazi meditaciju, kao što mistično prosvjetljenje i otkrivenje nadilazi racionalnu filozofsko-teološku spoznaju.¹⁴⁴

Prema tome, kontemplacija prima svoju spoznaju više *pasivno* i *intuitivno* (kao milost i dar odozgor), dok meditacija i refleksija stvara vlastitu spoznaju, *aktivno* i *diskurzivno* (kroz vlastitu snagu i napor odozdol). Tako je *meditatio* moguće shvatiti – kao u gore navedenoj definiciji – kao stupanj koji prethodi *contemplatio*, odn. obrnuto shvaćati da je *contemplatio* „intuitivna alternativa odn. dalje vodeća nadopuna prema diskurzivnom naporu k spoznaji [sc. prema *meditatio* i *speculatio*, P.K.]“.

¹⁴³ *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=39772>, 28.8.2020.

¹⁴⁴ U ovom slučaju bi bilo to, što se označavalo u prijašnjem poglavlju kao „kontemplacija“, a to je „zaključiti na temelju stvorenog na Stvoritelja“ te racionalno „vidjeti Boga u svim stvarima“, tek stupanj ispred kontemplacije, koja bi se ovdje mogla nazivati filozofski „meditacio“ ili „speculatio“. *Contemplatio* bi bila onda zapravo – slobodna od svakog racionalnog razmišljanja i spoznavanja – intuitivno gledanje Boga u svim stvarima.

Upravo je to slučaj kod kontemplativne metode „*lectio divina*“ („božansko čitanje“), što će u kasnijem biti još objašnjeno.

Ali s obzirom da se današnje značenje meditacije pomaklo u smjeru kontemplativnog razmatranja, više nije moguće tako točno uspostaviti ovu razliku. Danas je razlika više u razlikovanju meditacije i „refleksije“ (u smislu „razmišljanja“), usp.:

„Meditirati znači uživjeti se u jednu ideju, izgubiti se u njoj, dok misliti znači skočiti s jedne ideje na drugu, juriti po kvantitetu, nagomilati neznajnosti i slijediti pojam po pojam, cilj po cilj. Meditirati i misliti, to su dvije različite, nespojive aktivnosti.“¹⁴⁵

Danas je dakle vrlo teško razlikovati kontemplaciju i meditaciju, jer se čak i u kršćanskim krugovima koriste kao sinonimi. Ali je razlika od transcendentalne meditacije ogromna i opasna, kao što će biti u sljedećem razrađeno.

3.1.2.2. Kontemplacija vs. transcendentalna meditacija

Kontemplacija i meditacija su postale ne samo vrlo slične, već se promijenio i pojam meditacije kroz utjecaj vjera i kulture iz dalekog istoka, osobito kroz hinduizam, budizam te modernu ezoteriju i pokret „New Agea“. Promjena se ne tiče samo samog značenja, već i njegovog duha, filozofije, cilja i praktične metode. Mnoge od tih novijih metoda (transcendentalne) meditacija i spiritualnih praksi postale su poznate u današnjem zapadnom svijetu i vrlo su rasprostranjene.

¹⁴⁵ EMILE CIORAN, *Die verfehlte Schöpfung* (1979), citirano u: njem. WIKIPEDIA, Članak „Meditation“, <https://de.wikipedia.org/wiki/Meditation>, 6.6.2019.

„Nekolicina tradicija, koje se spajaju u New Ageu, su: staroegipatske okultne prakse, kabala, ranokršćanski gnosticizam, sufizam, znanje druida, keltsko kršćanstvo, srednjovjekovna alkemija, hermeticizam renesansnog doba, zen-budizam, joga itd.“¹⁴⁶

Pritom postoji punina raznih postavljenih ciljeva, počevši od čisto tjelesnog opuštanja, smirenja i duhovne ravnoteže, preko stjecanja novih duhovnih snaga i energija te nadnaravnih, spiritualnih sposobnosti, sve do postizanja vrhunca, svijesti o „sve-jednomu“, „prosvijetljenosti“, „(samo-)otkupljenja“ ili „pobožanstvenjenja“.¹⁴⁷

Značajna razlika između zapadno-kršćanske kontemplacije i dalekoistočne (odn. ezoterijske) transcendentne meditacije je naime u osobnom odn. *ne*-osobnom shvaćanju zadnjeg i najvišeg cilja čovječanstva, „Boga“ odn. „apsolutnog“ i s tim povezanog monoteističkog ili panteističkog pogleda na svijet.

„Razni oblici meditacije mogu se svesti na dvije vrste koje djeluju međusobno, a djelomično su se pomiješale. U (panteističkom-)monističkom kontekstu postoji težnja koračati kroz meditaciju u iskustvo posljednjeg ljudskog identiteta sa „sve-jednim“ („Bogom“), koje izvodi iz ometajućeg ali i bolnog mnoštva i navezanosti na povijesnosti. Ovu su vrstu izgradile osobito istočne svjetske vjere: U indijskoj Upanishad- teologiji meditacija je neizostavna u prevladavanju kružnog toga egzistencija i zakona karme (karma), tako da onaj koji meditira na koncu može okusiti: „Ti si svemir“. Ova se tradicija u kasnijem hinduizmu nje govala u raznim školama, a uskoro bivala povezana tehnikama joge, koja bi trebala, pomoću potpunog svladavanja tijela i psihičkih tehnika, dovesti do oslobođenja od povijesnosti i iskustva vlastitog identiteta.

U okviru budističkog puta spasenja treba meditacija kao sedmi stupanj „osmero-stupnjevitog puta spasenja“ dovesti do spoznaje „četiriju plemenitih istina“, dakle do nužnosti oslobođenja od svih navezanosti na mučan život i osobito privide stvarnosti vlastitog „Ja“. (...)

Drugi način meditacije nastao je u monoteističkim vjerama koje u meditaciji nastoje postići jedinstvo između osobnog čovjeka i osobno zamišljenog Boga (izraženo slikama ljubljenog sjedinjenja dvoje partnera: „savez“, „brak“, „poslušnost“, „vjernost“), ali pritom ne ukidaju povijesnost i individualnost vlastitog Ja. Iz tog razloga ovdje veću ulogu igra promatranje povijesnih zbivanja ili narativnih tvari (npr. povijest Izraela, Isusa Krista, Muhameda ili svetaca). U kršćanskoj tradiciji spojile su se obje vrste meditacije: osobito zbog

¹⁴⁶ PAPINSKO VIJEĆE ZA KULTURU, PAPINSKO VIJEĆE ZA MEĐURELIGIJSKI DIJALOG, *Isus Krist – donositelj vode žive: kršćansko promišljanje o „New Ageu“*, Split 2003., pogl. 2.1.

¹⁴⁷ Isto mj., osobito 3. i 4. poglavlje.

(monističkog) utjecaja platonskog razmišljanja povezivali su se – osobito u redovništvu i mistici – motivi odvratanja od svijeta i tijela s meditacijom o životu Isusa Krista (i svetaca).¹⁴⁸

U kršćanskoj vjeri ostaje dakle uvijek *bitna* i *neporeciva* razlika između Stvoritelja i stvorenja, između Boga i čovjeka.¹⁴⁹ Stoga se u kršćanskoj kontemplaciji radi o pronalaženju ljubljenog sjedinjenja Boga i čovjeka kao „savez“ ili „mistični brak“, gdje se nikada ne poništava Božja i čovjekova samostojnosti, već se spaja perikoretski, tj. „nepomiješano i nerazdvojeno“ (DH 302) (usp. Iv 17, 21).¹⁵⁰ Kod transcendentalne meditacije radi se pak upravo o ukidanju te razlike između „Boga“ i „čovjeka“, „svemira“ i „Ja“, koju treba nadići kako bi se pronašao put natrag u panteističko sve-jedinstvo, u smislu da svi postaju bez individualnih razlika jedan te isti „Bog“ ili jedna te ista „apsolutnost“.

Stoga su te dvije metode, tj. kršćanska kontemplacija i transcendentalna meditacija, po svojim dogmatskim pretpostavkama i ciljevima potpuno različite, suprotne i nespojive. Zamisli da su Bog i svijet jedno, da Bog nije personalno biće, da je čovjekovo „ja“ iluzija koju treba prevladati kako bi postigao istinito prosvjetljenje i otkupljenje te da se čovjek može otkupiti vlastitim snagama i naporima i da za to nije potrebna vjera u Isusa Krista, jedinog otkupitelja čovječanstva te da je primanje sakramenata od Crkve nepotrebno, Crkva je odbacila kao hereze.¹⁵¹

¹⁴⁸ Članak „Meditation“, u: BROCKHAUS: <http://brockhaus.de/ecs/enzy/article/meditation>, 15.6.2019.

¹⁴⁹ Bog nije stvorenje niti može postati stvorenje. Iako je Bog inkarnirao u Kristu, te prihvatio obličje sluge i stvorenja, ipak nikad nije prestao biti Bog, jer njegova božanska narav koegzistira „nepomiješano i nerazdvojno“ ujedinjena s ljudskom naravi (DH 302). Također vrijedi: čovjek nije Bog i ne može postati. Po krštenju kršćanin prima doduše udio u božanskoj naravi Isusa i tako se zaista „pobožanstvenjuje“, ali u smislu, da mu Bog samo daruje *udioništvo* u Isusovoj naravi, tako da se čovjek samo *djelomično* pobožanstvenjuje i ne posjeduje puninu božanske naravi kao Isus. Ne postaje dakle čovjek „Bog“ po sebi i u punini, već postaje „bog“ i „dijete Božje“ samo kroz *udioništvo* i *milost* (usp. KKC 460). Stoga je Isus „pravi Bog“, jer posjeduje od vječnosti i *po naravi* puninu božanske naravi, a kršćani postaju „djeca Božja“ ili „bogovi“ jer primaju *po milosti* udioništvo u Kristovoj božanskoj naravi (usp. Ps 82,6; Iv 1,12; 2 Petr 1,4). Unatoč tog dubokog sjedinjenja Boga i čovjeka u Kristu, ljudska se stvorena narav ipak – prema načelu „*gratia supponit naturam et perficit eam*“ – ne ukida, već samo usavršuje, tj. duhovno preobražava, uzdigne i „pobožanstvenjuje“.

¹⁵⁰ Iako Pavao govori, da „živim, ali ne više ja, nego živi u meni Krist“ (Gal 2,20) i da kršćani unutar Crkve postaju u Kristu „jedan duh i jedno tijelo“ (Ef 4,4), dakle postaju „jedna mistična osoba u Kristu“ (usp. 1Kor 12,12-13; KKC 759), ostaje ipak bitna razlika između Isusa kao „glava“ i kršćanima kao „udovima“ na tijelu glave (usp. Rim 12,4-5; *Lumen Gentium* (LG), br. 7), tako da nitko u Kristu ne gubi svoju samostalnost, svoje ja, svoju individualnu i neuništivu dušu, već svi postaju „nepomiješano i nerazdvojno“ jedno s njim, „ja u njima i ti u meni“ (usp. Iv 17,21-23).

¹⁵¹ *Isus Krist – donositelj vode žive*, pogl. 4.; (usp. DH 3021-23; DH 1440; DH 4136; vgl. Mk 16,16; Joh 3,5; 8,24).

Iz tog razloga Crkva upozorava vjernike da ne prakticiraju takve, anti-kršćanske prakse, tj. one koje se suprotstavljaju kršćanskoj vjeri, makar bila riječ o pojedinim, izoliranim elementima:

„Sa stajališta kršćanske vjere nije moguće izolirati nekoliko elemenata iz New Age pokreta na prihvatljiv način za kršćane, a istovremeno odbaciti druge. S obzirom da pokret New Agea pridodaje veliko značenje komunikaciji s prirodom i znanju o univerzalnom dobru, a pritom odbacuje objavljene sadržaje kršćanske vjere, ne može se smatrati da je riječ o pozitivnom ili bezazlenom pravcu. U jednom kulturalnom okruženju koje je obilježeno vjerskim relativizmom, potrebno je upozoriti na pokušaj izjednačavanja vjere New Agea s kršćanskom vjerom na način da se razlika između vjere i svjetonazora prividno relativizira i time kod neopreznih ljudi izaziva još veće bunilo. U tom pogledu bi bilo od pomoći, podsjetiti na upozorenje sv. Pavla: „...kao što sam te zamolio kad sam odlazio u Makedoniju, ostani u Efezu da zapovijediš nekima neka ne naučavaju drugih nauka i neka se ne zanose beskrajnim bajkama i rodoslovljima, koja više pogoduju rasprama negoli rasporedbi Božjoj po vjeri.“ (1Tim 1,3-4)¹⁵²

Današnjoj postmodernoj džungli i ogromnom tržištu s novim spiritualnim praksama i transcendentnim metodama meditacije koje tolike duše vode u krivi smjer i obećavaju „prosvjetljenje, otkupljenje i pobožanstvenjenje“ izvan vjere i Crkve, Crkva treba uzvratiti sa još većim samopouzdanjem i svijesti poslanja (usp. Mk 16,15) i odgovoriti božanskim autoritetom: „Doista, prolazeći i promatrajući vaše svetinje nađoh i žrtvenik s natpisom: Nepoznatom Bogu. Što dakle ne poznajete, a štujete, to vam ja navješćujem.“ (Dj 17,23) „Nema ni u kome drugom spasenja. Nema uistinu pod nebom drugoga imena dana ljudima po kojemu se možemo spasiti.“ (Dj 4,12) „Iskrenim poštovanjem promatra te načine djelovanja i življenja, te zapovijedi i nauke koje, premda se u mnogome razlikuju od onoga što ona sama drži i naučava, ipak nerijetko odražavaju zraku one Istine što prosvjetljuje sve ljude. Ali ona bez prekida naviješta i dužna je naviještati Krista, 'koji je put, istina i život' (Iv 14, 6), u kome ljudi nalaze puninu religioznog života, u kome je Bog sve sa sobom pomirio (usp. 2 Kor 5,18-19).“ (NA 2)¹⁵³

Dakle, ono što od „Istine i Svetosti“ (NA 2) nalazimo kod drugih vjera i spiritualnih pravaca djelomično i nepotpuno, to je kršćanskoj vjeri dano – bez

¹⁵² Isto mj., pogl. 4.

¹⁵³ II. Vatikanski koncil, *Nostra Aetate* (NA), Nr. 2.

dodatnog miješanja hereze i poluistina – „u punini“ (Iv 1,16) i „konačno“ (Heb 9,12), tako da bi bila prava hereza, kada bi izvan Isusa (npr. u jogi ili zen meditaciji) tražili dodatnu „milost i istinu“ (Iv 1,17). Sv. Ivan od križa upravo to sažima:

„Krist, sin Božji, koji je postao čovjekom, jest jedina, savršena i nenadmašiva Očeva riječ. U njemu nam Otac kaže sve, i neće biti druge riječi do ove. Sveti Ivan od križa, slijedeći tolike druge, sjajno to razlaže tumačeći Heb1,1-2: 'Dajući nam svoga Sina, koji je njegova jedina i konačna Riječ, Bog nam je odjednom tom jedinom Riječju rekao sve i nema više ništa reći [...]. Što je naime nekoć djelomično govorio prorocima, to nam je sve rekao u njemu, dajući nam njega cijeloga, to jest svojega Sina. Stoga, tko bi sada htio Boga još ispitivati ili iskati od njega viđenje i objave, ne samo da bi činio glupost, nego bi Boga vrijeđao, jer ne bi svoj pogled upravio na Krista jedinoga, nego bi izvan njega tražio još kakve stvari i novine.“ (KKC 65)

Ovim definicijama dan je opći i grub opis onoga što se u zapadnom svijetu podrazumijeva pod kontemplacijom, a što ne. Ići ćemo korak dalje i istražiti što Aristotelova i Platonova filozofija shvaća pod tim pojmom, jer ona je ujedno filozofski i antropološki temelj kršćanskog ali i Pieperovog pojma kontemplacije.

3.1.3. Filozofija

„Ne živi čovjek samo o kruhu.“ (Mt 4,4). Ova je jedna od najcitiranijih biblijskih rečenica. Njezina je istina neosporna. Riječ je o temeljnim ljudskim potrebama. Svatko ih dobro poznaje jer ih svakodnevno osjeća na vlastitoj koži. Suprotno životinjama, čovjeku nije dovoljno hraniti se materijalnom hranom. Biološki gledano, čovjek bi mogao cijeli život provesti sam u osamljenoj kući, samo s dovoljno vode i kruha. Ali bi li to bio zaista ispunjen, sretan i *ljudski* život? Naravno da ne bi. To bi više bilo „preživljavanje“ nego „život“. Čovjeku je potrebno više od kruha kako bi vodio zaista ljudski život. Zašto? Zato što nije samo materija, već ima i *duh* te racionalnu, emocionalnu i slobodnu dušu koja ljubi ono dobro, istinito i lijepo i koja beskrajno čezne za smislom, savršenostvom i srećom. Čovjek „ne živi samo o kruhu“. On ima duhovne i duševne potrebe.

Ovu istinu grafički je prikazao američki psiholog Abraham Maslow (1908-1970) u svojoj poznatoj grafici („Maslowljeva piramida potreba“) iz 1943. godine.¹⁵⁴ Smisao te piramide odn. hijerarhije ljudskih potreba je jasna. Prvo, postoje tjelesne, fiziološke potrebe, kao npr. potreba za zrakom, vodom, hranom, razmnožavanjem, odjećom, „krovom nad glavom“, itd. To su apsolutne temeljne potrebe, kako bi čovjek mogao uopće živjeti odn. preživjeti [1. stupanj].

Ispunjenje temeljnih fizičkih potreba daleko je od smisla i svrhe ljudskog života. To je tek preduvjet koji čovjeku omogućava smisleni život. Stoga je sv. Jakov rekao: „Ako su koji brat ili sestra goli i bez hrane svagdanje pa im tkogod od vas rekne: 'Hajdete u miru, grijte se i sitite', a ne dadnete im što je potrebno za tijelo, koja korist?“ (Jak 2,15-16) Prije nego li čovjek počne filozofirati i baviti se nekim višim istinama života, moraju biti ispunjeni temeljni uvjeti za život. Bez hrane, bolesni i podhlađeni ne bismo bili u stanju filozofirati.¹⁵⁵

Ali jednom kada su temeljni fizički uvjeti zadovoljeni, automatski se javljaju druge, više potrebe, npr. potreba za sigurnošću, koje uključuju svagdašnji kruh i redovna organizacija života koja znači osigurati se od neprijatelja, divljih životinja, dugih zima, nadolazećih problema itd. [2. stupanj].

Ako su i ti uvjeti zadovoljeni, slijede socijalne potrebe kao što su život u zajednici, brak, obitelj, prijateljstvo, kako čovjek ne bi živio u samoći, već da ima osjećaj pripadnosti, određeno mjesto u svijetu i društvu koje će mu osigurati vrijednosti poput ljubavi, prijateljstva i vjernosti [3. stupanj]. Vrijednosti na ovom stupnju već počinju davati čovjeku smisao i sreću. Mnogi ljudi su zadovoljni kada imaju dovoljno za jesti, krov nad glavom, posao i obitelj s kojom mogu dijeliti život i uživati u njemu.

Ali ni to nije dovoljno za potpuno životno ispunjenje. Ima i onih koji osjećaju tzv. „sveti nemir“, koji im ne da, unatoč hrani, poslu i obitelji, naći potpunu sreću i zadovoljstvo. Naime, nedostaje im osobno i individualno samopoštovanje [4. stupanj] i pogotovo *samoostvarenje* [5. stupanj], koji potiče na korištenje talenata i sposobnosti te na ostvarenje snova. I upravo tu, na ovom mjestu, kada su temeljne životne potrebe

¹⁵⁴ Vidi grafiku br. 4 u prilogima.

¹⁵⁵ Stoga se kaže: „*Primum vivere deinde philosophari.*“ (= „Prvo živjeti onda filozofirati.“)

osigurane, počinje „filozofiranje“, tj. potraga za pravim smislom i potpunim ostvarenjem života.

Možda bi se moglo raspravljati o točnoj i detaljnoj hijerarhijskoj podijeli i strukturi unutar piramide. Čak je sam Maslow pri kraju života (1970.) nadopunio svoju piramidu i dodao još tri područja, naime *kognitivne* i *estetske* potrebe i na samom vrhu *transcendentnost*.¹⁵⁶ Svakako je sigurno, da najviše i najplemitije potrebe, koje čovjeka uzdižu iznad životinja, nisu tjelesne naravi, već duhovne i duševne. Tako je Mahatma Gandhi bio spreman odreći se prve temeljne potrebe (hrane) i postiti za svoj narod, kako bi postigao mir među ljudima. Tako je postavio vrijednost pravednosti i mira iznad vlastitog zdravlja i dobra. Isus Krist nije samo položio svoj život „za svoje prijatelje“ i postavio tako ljubav iznad vrijednosti vlastitog života (usp. Iv 15,13), već je poučavao i ostale kako staviti evanđelje i Božje kraljevstvo na prvo mjesto (usp. Mt 6,33; 19,21+). Toliko su velike ljudske duhovne potrebe da postoje nebrojni dokazi u povijesti cijelog čovječanstva da čovjek ne živi samo o kruhu, već da postoji nešto veće i važnije za što je čovjek spreman sve žrtvovati.

Upravo se time bavi filozofija. Ona traži i istražuje smisao života, traži ono što usrećuje, zadovoljava i usavršava čovjeka. Dakle, dolazimo konačno do pitanja: postoji li nešto u ljudskom životu, što bi moglo potpuno usrećiti čovjeka, ispuniti i zadovoljiti sve njegove potrebe? Ako postoji, što je to? Ili je riječ o više stvari, koje će tek zajedno uzrokovati potpunu sreću? Vrijedi li to za sve ljude ili to mora odlučiti svatko za sebe? Netko voli sport, netko umjetnost, drugi pak glazbu, knjige, filmove, hranu, drogu, opijenost, ples, igru, zabavu, seks, znanost, moć, ponos, ljubav, prijateljstvo, obitelj, vjeru, Boga itd. Postoji bezbroj mogućnosti kako se ostvariti i postati kovač svoje sreće. Ipak, u čemu se krije *prava* i *savršena* ljudska sreća – ako uopće postoji – i kako ju čovjek može postići?

Platon i Aristotel odgovaraju jednoglasno da je prava, potpuna i najviša ljudska sreća u „Bogu“ i da se na ovom svijetu Bog može naći i steći kroz *kontemplaciju*, mada samo djelomično. Time ne pružaju samo filozofski temelj za kršćansku vjeru, već i objašnjavaju, kako međusobno ovise spoznaja Boga te samoostvarenje i sreća čovjeka.

¹⁵⁶ Vidi grafiku br. 5 u prilogima.

3.1.3.1. Platonova prispodoba o špilji¹⁵⁷

Tko želi razumjeti Piepera, najprije treba razumjeti Platona. A tko želi razumjeti Platona, svakako mora poznavati njegovu prispodobu o špilji. Platonova špilja je jedna od najpoznatijih prispodobi, koja na jednostavan način prikazuje smisao i svrhu filozofije, naime postizanje spoznaje o najvećoj i apsolutnoj Istini. Kod Platona je ta istina „ideja o dobrome“ odn. sam „Bog“. Put ka spoznaji je filozofska izobrazba ljudske duhovne moći spoznaje, koja se u prispodobi opisuje kao oslobođenje od sljepoće. Ova prispodoba ujedno pruža i filozofski temelj za kršćanski, a time i Pieperov pojam kontemplacije.

Početak priče opisuje ljude koji su lancima svezani u tamnoj špilji, a ispred sebe na zidu vide samo sjene, koje – kako se čini – i govore. S obzirom da je to sve što vide i čuju, oni smatraju te sjene pravom i jedinom stvarnošću i nju neprestano pokušavaju sve bolje shvatiti i što točnije opisivati. Ali, zapravo, stvarnost izgleda sasvim drugačije. Iza njih se, naime, nalazi zid, a iza zida ljudi koji međusobno razgovaraju i nose predmete koji nadvisuju zid. Svjetlo vatre baca obrise tih predmeta na zid koji gledaju zatvorenici i – podjednako kao i govor ljudi – krivo ih tumače i pripisuju ga sjenama. Kada bi se sada uspio jedan zatvorenik osloboditi i otići iza zida, onda bi bolnih očiju spoznao potpunu istinu. I kada bi uspio izaći iz špilje, onda bi mu bliještilo pred očima i osjetio bi bol, ali s vremenom bi to svjetlo donijelo spoznaju i sreću. Onda bi nakon nekog vremena mogao promatrati sve stvari ovoga svijeta, prirodu, životinje, odraze na površini jezera koji zrcale nebo, zatim noćno nebo, zvijezde i na koncu samo sunce, koje je početak i svršetak svake osjetilne spoznaje na ovome svijetu. I kada bi se vratio i pričao ostalim zatvorenicima o onome što je vidio kako bi ih vodio do svjetla, smatrali bi ga vjerojatno ludim ili bi ga čak ubili,¹⁵⁸ jer su toliko navikli na tamu da – biblijski rečeno – ju „vole više nego svjetlost“ (usp. Iv 3,19).

¹⁵⁷ Ukoliko nije drugačije obilježeno, cijelo se poglavlje temelji na PLATON, *Politeia (Država)*, 7. knjiga, 106 a-c. – Grafički prikaz vidi grafiku br. 6 u priložima.

¹⁵⁸ Aluzija na Sokrata koji je zaista bio osuđen na smrt, jer je – donoseći ljudima svjetlo istine – navodno „zavodio mladež“. Slična sudbina snašla je i židovske proroke i kršćanske mučenike, kao i samog Krista.

Ova prispodoba kao niti jedna druga sažima antropološko i epistemološko polazište ljudske duhovne naravi. Platon čovjeka predstavlja kao nekog tko je načelno rođen slijep, tko je slijep i okovan i komu je potrebno prvenstveno oslobođenje, kako bi mogao zaista progledati i istinsko živjeti. On razlikuje materijalni, vidljivi svijet, koji odgovara unutrašnjosti špilje i nevidljivi, duhovni svijet uma koji predstavlja istinit svijet izvan špilje. On smatra, da je većina ljudi okovana u materijalnom svijetu jer daju prednost tjelesnim požudama i slastima ovoga svijeta umjesto razumnoj spoznaji i mudrosti. Oni su kao ljudi, koje osjetilne požude vežu okovima u duhovnoj sljepoći, jer smatraju mnoga i nestalna dobra ovoga svijeta jedinom istinom, ali koje su u suštini samo odrazi i sjene pravih, vječnih i nepromjenjivih prasluka i pranačela duhovnog svijeta uma te samo participiraju u njihovoj dobroti i ljepoti. Stoga nikada ne mogu postići spoznaju o „pranačelu“ svijeta, o „vječnom nepromjenjivom bitku“ i motrenje (= kontemplaciju) „ideje dobroga“, koju simbolizira sunce. Ali onaj tko si da truda krenuti na filozofski uspon duhovne spoznaje, oslobodit će se postepeno od iluzije i sjene ovoga svijeta i postići će uskoro razmatranje i motrenje istinskih prasluka i ideja duhovno-razumnog svijeta. Samo onaj tko ugleda *samo sunce*, tj. samu *bit* dobrote, pravednosti, ljepote i istine *po sebi* i *u sebi* (a ne samo odraze i sjene istih u osjetilno-materijalnom svijetu), uistinu može vidjeti, suditi i živjeti ispravno. Ono što je dakle sunce za vidljivi i materijalni svijet, to je ideja dobroga za čovjekov duhovno-umni svijet, naime početak i svršetak svake duhovne spoznaje i istine, koja omogućava pravi i ispravni život:

„Meni se dakle kao ispravno čini, da je u svijetu spoznaje ideja dobrote zadnja i da je se jedva može vidjeti. Ali kad se ugleda, treba zaključivati, da je ona uzrok svemu što je ispravno i lijepo u svijetu; u vidljivom svijetu rađa svjetlo i gospodara njegova, a u misaonom svijetu sama kao gospodar daje istinu i um; zatim mi se čini, da nju treba vidjeti onaj, koji želi razumno raditi, bilo u posebnikom bilo u javnom životu. (...)

Što dalje; misliš, da je nekako čudno, ako se tko od božanskoga gledanja svrati na ljudska zla, te se pri tom drži nespretno i čini vrlo smiješan, budući da su mu oči još zablještene, pa prije nego se dovoljno priučio na sadašnji mrak, već je bio prisiljen na sudovima ili gdje drugdje prepirati se o sjenama pravednosti i o likovima, kojih su to sjene, te se boriti o tome protiv shvaćanja onih, koji same pravednosti nikada vidjeli nisu?¹⁵⁹

¹⁵⁹ PLATON, *Država*, 7. knjiga, 517 c-e; u: *Filozofska biblioteka* (26), MARTIN KUZMIĆ (prev.), JURE ZOVKO (ur.), Zagreb 2009., str. 277.

To je dakle prema Platonu veliki smisao i korist „najveće od svih znanosti“, tj. *filozofije*, jer nas vodi blaženom gledanju i kontemplaciji najveće i apsolutne Istine, koja nama omogućuje da istinski progledamo te ispravno živimo.

Ovdje se očituje jedan bitni platonski princip, naime, da je kontemplacija i spoznaja istine nužan preduvjet za ispravan, dobar i pravedan život. Jer bez „spoznaje ideje i biti dobroga“ i „razmatranja same pravednosti“ nemoguće je „djelovati razumno“, tj. dobro, pravedno i ispravno. Samo onaj tko vidi cilj, može se i uputiti prema njemu. Logično.

Ali nažalost samo je mali broj ljudi sposoban koračiti tim putem, jer mnogima nedostaju preduvjeti koji su pravom filozofu potrebni (usp. Mt 7,13-14), a to su između ostalog pošten i čestit život, umjerenosti, mudrost, skromnost i osobito velika i neukrotiva ljubav prema mudrosti i istini (gr. philo-sophia = „ljubav prema mudrosti“).¹⁶⁰

Nevjerojatno je koliko slični Platonova filozofija kršćanskoj vjeri i koliko bitnih elemenata kršćanske nauke o spasenju nailazimo u ovoj prispodobi o špilji koja je nastala četiri stoljeća prije Krista. No, prije nego li dođemo do neposredne usporedbe platonske filozofije i kršćanske vjere, valja prije objasniti odnos razumnog promatranja istine i usavršavanja ljudskog razuma na primjeru Aristotelove nauke o sreći.

3.1.3.2. Aristotelov pojam sreće

Postoji li opći, tj. svim ljudima jednak smisao života? I ako da, koji je? Aristotel nudi u svojoj „Nikomahovoj etici“ konkretan odgovor. Da, postoji zadnji cilj i najveće dobro u životu svakog čovjeka – sreća ili blaženstvo (grč. *eudaimonía*).¹⁶¹ Jer sreća je jedini cilj i dobro, kojemu težimo „radi sebe samoga“. Stoga je ona „najveća i krajnja

¹⁶⁰ Usp. isto mj., 6. knjiga.

¹⁶¹ *Eudaimonía* ne označava vanjski *osjećaj* sreće, već dobar, kreposan i ostvaren život koji istinski usrećuje dušu.

svrha“, „savršeno i samodostatno dobro“ za kojim svi ljudi žude po svojoj naravi. Jednostavno rečeno: svi žele biti sretni i stoga svi ljudi prirodno težu prema sreći.¹⁶²

U tome se u biti svi slažu. Ali ono u čemu se ne slažu svi, jest pitanje, u čemu se sastoji sreća, kako izgleda dobar, uspješan i ispunjen život i što čovjeka čini istinski sretnim? Je li to moć, bogatstvo, zdravlje ili pak nešto sasvim drugo? Je li kod svih ljudi jednako? I ovdje Aristotel nudi sasvim konkretan odgovor, koji vrijedi za sve ljude.

Kako bi Aristotel pokazao, što čovjeka uistinu čini sretnim, služi se tzv. „Ergon- argumentom“ (grč. *ergon* = „zadatak, funkcija, djelo“).¹⁶³ Prema tom argumentu, svako biće ima svojevrstu i njemu svojstvenu „sposobnost“, koja pripada samo njemu i razlikuje ga od ostalih bića. Tako čovjek dijeli s biljkama vegetativnu sposobnost (hraniti se, rasti, razmnožiti se, itd.), a s životinjama osjetilnu moć opažanja (osjetiti, okusiti, vidjeti, mirisati, itd.), ali ono, što njega i ljudski vijek definitivno određuje i razlikuje od drugih bića i uzdiže ga iznad njih, jest njegova razumna djelatnost. Najsvojstvenija, najplemenitija i najsavršenija čovjekova moć i sposobnost, koja ga razlikuje od svih ostalih bića, njegov je razum ili duh (grč. *nous*). On ga čak čini „božanstvenim“ i „bogovima sličnim“, jer niti jedna životinja ne može razmatrati nematerijalne i intelektualne istine kao što to mogu čovjek i svi „bogovi“. Dakle, uspješan, dobar i ispunjen, tj. istinski sretan ljudski život je u ostvarenju i usavršavanju njegove „božanske“, razumne i duhovne naravi:

„I ako je um nešto božansko u usporedbi s čovjekom, onda je i život u skladu s njim božanski u usporedbi s čovjekovim životom. Stoga se ne treba povoditi za onima koji nagovaraju da kao ljudi moramo misliti o ljudskim stvarima i kao smrtnici o smrtnima, nego – koliko god je to moguće – moramo se obesmrtniti i sve učiniti kako bismo živjeli u skladu s onim što je najizvršnije u nama. Pa iako je to olinom maleno, ono svojom moći i časnošću uvelike nadmašuje sve ostalo. Isto tako to bi bilo i svaki pojedinac, jer je ono poglavito i bolje u njemu. I bilo bi besmisleno ako bi čovjek izabrao ne vlastiti život, nego onaj koga drugoga. Pa tako ono što je prije rečeno pristajat će i sada: ono što je čemu svojstveno to je po naravi svakomu i najbolje i najugodnije. A čovjeku je takav život u skladu s umom, jer um je najviše sam čovjek. Zbog toga je takav život i najblaženiji.“¹⁶⁴

¹⁶² Usp. ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, I.5.

¹⁶³ Isto mj., I.6.

¹⁶⁴ Isto mj., X.7.8-9, 1177b - 1178a; u: *Biblioteka Episteme*, TOMISLAV LAĐA (prev.), DANILO PEJOVIČ (ur.), Zagreb 1988., str. 231.

Pritom Aristotel još razlikuje praktičan i teoretski razum. *Praktičan razum* potreban je čovjeku u svakodnevnom upravljanju s praktičnim, prolaznim i nesavršenim dobrima života kao i za mudar i krepostan život, koji je bez sumnje također neophodan za sreću. Ali *teoretski razum* je razmatranje i kontemplacija (grč. *theōría*) vječnih, nepromjenjivih pranačela i istina, koje stoje iznad prolaznih dobara, jer daruju mudrost koja se razmatra radi nje same. Stoga je najveće ostvarenje i usavršavanje ljudskog bića razumno gledanje istine odn. samodostatne i neprolazne mudrosti.

Za Aristotela najveće samoostvarenje i sreća za čovjeka je u kontemplaciji nepromjenjivih istina tako da je najbolji način života „teoretski“, tj. kontemplativni i spokojan način života. Ali taj „teoretski način života“ (grč. *bios theoretikos*) nije jednako prikladan za sve ljude, koji zbog vlastite nesavršenosti većinom daju prednost jednostavnijem ali i nesavršenijem „praktičnom načinu života“ (grč. *bios praktikos*).

S obzirom da svi ljudi imaju istu razumnu narav, a najveća sreća se sastoji u ostvarenju i usavršavanju vlastite naravi, svi ljudi imaju isti smisao i svrhu u životu, naime postizanje i gledanje vječne Istine, koja je sam „Bog“. Prema Aristotelu „Bog“ je *per definitonem* samospoznaja: „spoznaja spoznaje“ ili „mišljenje mišljenja“ (*noêsis noêseôs*).¹⁶⁵ Bog, koji je vječan, savršen i živi duh, misli i gleda samoga sebe iz vječnosti u vječnost. U tome se sastoji čak i Božja savršenost i sreća. Stoga čovjek što više spoznaje i gleda Boga, postaje njemu sve sličniji, tj. božanstveniji, savršeniji i sretniji. Iz toga proizlazi sasvim jasan i logičan zaključak: kontemplacija i spoznaja Boga je za sve ljude prirodni i jedini pravi put k mudrosti, savršenstvu i sreći.

Time je razrađen antropološki i epistemološki temelj, na kojem se temelji kršćanski i Pieperov pojam kontemplacije, koji će se sada točnije razraditi.

¹⁶⁵ ARISTOTEL, *Metafizika*, XII.9.

3.2. Kontemplacija u kršćanstvu

„Za sebe si nas stvorio, Gospodine,
i nemirno je naše srce dok se ne smiri u Tebi.“¹⁶⁶

(sv. Augustin)

Ono što je duša za tijelo, to je duh za dušu – život. Isto kao što je tijelo bez duše mrtvo, tako je i duša bez duha mrtva. Stoga je rečeno: „Ne živi čovjek samo o kruhu, nego o svako riječi što izlazi iz Božjih usta“ (Mt 4,4; Br 8,3) i „Duh je onaj koji oživljuje, tijelo ne koristi ništa. Riječi koje sam vam govorio duh su i život su.“ (Iv 6,63) Kao što smo već vidjeli kod Aristotela, upravo je duhovna spoznaja ono što čovjeka razlikuje od životinja i koja ga čini „sličnim Bogu“ i „božanstvenim“ (usp. Iv 10,34-35). Bez duhovne spoznaje i duhovnog života čovjek ostaje na razini nerazumne životinje, koja živi samo od kruha, i nikada neće postići puninu života, kamoli samoostvarenje, savršenstvo i pravu sreću. Zato je sv. Augustin odmah na početku svojih „Ispovijesti“ govorio o ovoj temeljnoj ljudskoj istini, kako nas je Bog stvorio „za sebe“ i „nemirno je naše srce dok se ne smiri u Tebi.“

Postoji nešto u čovjeku, točnije, u njegovoj razumnoj naravi i duši, a to je prirodna, neukrotiva čežnja za Bogom (lat. *desiderium naturale*), koja prouzrokuje u duši – tražeći mudrost i sreću – „sveti nemir“, koji se može smiriti i promijeniti u pravi, sretan „mir“, kada duša nađe smisao i svrhu svog stvaranja i postojanja – „blaženo gledanje Boga“ (lat. *visio beatifica*). S obzirom da je sam Bog istina, koja je svojstveni cilj i dobro razuma, razumna ljudska duša po svojoj naravi žeda za Bogom i istinom: „Kao što košuta žudi za izvor-vodom, tako duša moja čezne, Bože, za tobom. Žedna mi je duša Boga, Boga živoga: o, kada ću doći i lice Božje gledati? (Ps 42,2-3) „O Bože, ti si Bog moj: gorljivo tebe tražim; tebe žeda duša moja, tebe želi tijelo moje, kao zemlja suha, žedna, bezvodna. U Svetišću sam tebe motrio gledajuć ti moć i slavu. Ljubav je tvoja bolja od života, moje će te usne slaviti.“ (Ps 63,1-4) Racionalna čovjekova duša čezne toliko za istinom, duhom i životom, koliko tijelo za kruhom i vodom. Pošto je samo Bog vječan, savršen i besmrtni „Duh“ (usp. Iv 4,24), samo on može utažiti tu prirodnu žeđ duše i darovati joj traženo „svjetlo i život“ (usp. Iv 1,4).

¹⁶⁶ AUGUSTIN, *Ispovijesti*, I.1.

Tek kontemplacija i gledanje Boga moći će zadovoljiti najdublju, najprirodniju i najbitniju čežnju čovjekove duše i darovati joj sreću i mir, kao što je Isus obećao: „Mir vam ostavljam, mir vam svoj dajem; Dajem vam ga, ali ne kao što svijet daje.“ (Iv 14,27) „Dođite k meni svi koji ste izmoreni i opterećeni i ja ću vas odmoriti. Uzmite jaram moj na sebe, učite se od mene jer sam krotka i ponizna srca i naći ćete spokoj dušama svojim.“ (Mt 11,28-29) „Posljednji, veliki dan blagdana Isus stade i povika: 'Ako je tko žedan, neka dođe k meni! Neka pije koji vjeruje u mene!' Kao što reče Pismo: 'Rijeke će žive vode poteći iz njegove utrobe!' To reče o Duhu kojega su imali primiti oni što vjeruju u njega. Tada doista ne bijaše još došao Duh jer Isus nije bio proslavljen.“ (Iv 7,37-39) Upravo je sv. Duh, „Duh istine“, onaj kojega nam Isus daruje u izobilju (usp. Iv 3,34) i koji će nas upućivati u „svu istinu“ (Iv 16,13). „Upućivati u svu istinu“ ne znači ništa drugo nego darovati nam potpuno otkrivenje i spoznaju Boga i Isusa, jer u njoj se nalazi pravi i vječni život za kojim svaki čovjek traga: „A ovo je život vječni: da upoznaju tebe, jedinoga istinskog Boga, i koga si poslao - Isusa Krista.“ (Iv 17,3)

Kršćanska vjera daje, dakle, kontemplaciji novu, dublju dimenziju, tj. spoznaju Isusa Krista. Do sada je bilo ustanovljeno, kako kod Platona tako i kod Aristotela, da kontemplaciju i kontemplativni život prakticira i živi samo mali broj ljudi, čast izuzecima, te da je širokoj masi teško, gotovo i nemoguće, postići tako visoko razmatranje duhovnih pranačela, ideja i istina. Zašto? S jedne strane čovjeka sprječavaju svakakve osjetilne požude, a s druge strane, svjetlo kontemplacije toliko je jako i nedostižno, tako da se ljudi odnose prema Božjem svjetlu kao „noćne ptice prema suncu“ (Aristotel) ili „stanovnici špilje prema svjetlu dana“ (Platon).

Ali ako je upravo ta spoznaja metafizičkih i vječnih istina čovjekova svrha, koja njegovu razumnu narav najviše usavršuje i njoj daruje najveću moguću sreću, zašto to onda čovjeku tako teško pada? Zar ne bi to trebala biti najjednostavnija i najljepša stvar, težiti svom prirodnom cilju i svrsi stvaranja, isto kao što sjeme postaje stablo, ili se cvijet okrene prema svjetlu ili kao što se zemlja vrti oko sunca? Istina, tako bi trebalo biti, da čovjek nije rođen s „manom“ koja mu otežava ili čak onemogućuje proces duhovnog sazrijevanja „od djeteta prema zrelom čovjeku“ (usp. 1 Kor 13,11). Platon je u svojoj usporedbi sa špiljom već spomenuo „manu“, na način da je nazvao ljude po svome konkretnom i faktičnom polazištu duhovnim

„zarobljenicima“ i „slijepcima“. Upravo ta riječ „slijepo rođenih“ gradi nam most prema kršćanstvu, koje otkriva ljudsku duhovnu zarobljenost i sljepoću kao „istočni grijeh“.

3.2.1. Adamov grijeh i spasenje Kristovo

Što je zlo i otkud dolazi? To pitanje je staro koliko i samo čovječanstvo. U svom djelu „Über den Begriff der Sünde“ („O pojmu grijeha“)¹⁶⁷ Pieper se intenzivno bavi pitanjem grijeha, krivnje i zla. Zanimljivo je kako otkriva, da se ideja nekog „istočnog grijeha“ ne nalazi samo u Bibliji, već i u drugim kulturama i vjerama ima presudnu ulogu:

„Uputa na ljudski izvorni grijeh i nasljedovanje krivnje i kazne ne pomaže zapravo uopće u shvaćanju. Stoga su predodžbe takve vrste sastavni dio svake ljudske predaje, ne samo u židovsko-kršćanskoj. Priču koja se navodi u Platonovom 'Symposionomu' već sam navodio.¹⁶⁸ Ali i kada Vergilije naziva nevjernost trojanskog kralja Laomedona korijenom kasnijeg zla [*Georgica* I, 501]; kada Horacije shvaća prometejsku krađu vatre izvornom pra-krivnjom [*Oden* I, 3, 27], a o Removom ubojstvu [*Epoden* 7, 18] govori da je Rim od trenutka osnivanja zaprljan krvlju [H. H. Janssen, *Schuld en Boeten in het oude Rome*] – onda se u tim svim pričama ne događa ništa drugo nego potraga za ranije učinjenim grijehom, koji treba objasniti kasniji nesklad u svijetu i učinjene zločine. I uistinu, vjerojatno je nemoguće shvatiti i objasniti temu 'grijeha' a da se pritom prešuti izvorni i istočni grijeh: 'Bez ove tajne, koja nam je nepojmljivija od svih, mi smo sami sebi [...] nepojmljiviji, nego što nam je sama tajna po sebi nepojmljiva [Pascal, *Pensées* (Ausgabe L. Brunswicg), Nr. 434]“¹⁶⁹

¹⁶⁷ *Über den Begriff der Sünde* (51977.), u: PIEPER, *Djela*, sv. 5, str. 207-279.

¹⁶⁸ Misli se na sljedeći odlomak: „Teško je shvatljivo, kako se takve teze mogu povijesno opravdati – čak i kad nebi postojao drugi kontra-argument osim onoga navedenog u prastaraj prisposobi u Platonovom *Symposionomu* koja se bez sumnje i izričito temelji na Homeru, i koja tumači zbivanja u početku čovječanstva te kaznu za ista koju nasljeđuju svi rodovi kao istočni grijeh. U svom govoru bez ikakve nedoumice tumači kako su ljudi u 'svojim velikim mislima' htjeli sebi 'otvoriti put u nebo, kako bi napali bogove.' [Platon, *Symposion* 190 b-c] – Ali i izvan-zapadnjačka predaja također nudi skoro iste izvještaje. Tko upita Lao-tsea ili Konfucija, *Upanishade* ili Hymne iz starog Egipata, dobiva sljedeći odgovor: moralna krivnja je smetnja nebeske putanje, izazivanje Božje srdžbe, zadužena od Boga poslana kazna – što ujedno znači, čak i za one daleko udaljene svijetske i vremenske zone nije moglo ono pravo ime moralnog prekršaja ostati nepoznato.“ (*Über den Begriff der Sünde*, str. 244.)

¹⁶⁹ Isto mj., str. 263.

Pieperu nije primarno bitno prikazati, što je zlo i odakle izvorno dolazi, već štoviše prikazuje da skoro svi stari filozofi, pisci i veliki spisi drugih kultura i vjera pretpostavljaju neku vrstu izvorne krivnje kako bi objasnili „sav nesklad ovoga svijeta“ kao npr. patnju, nesreću i smrt. Svi ti filozofi, priče i pisma pretpostavljaju dakle nekakav nedostatak dobra, bolest ili duhovnu manu u čovjeku, koja bi trebala objasniti, zašto ljudima toliko teško pada, spoznati istinu, činiti dobro i izbjevati zlo.

Kršćanski, tj. Božji nadnaravno objavljeni odgovor na to pitanje, je „nauka o istočnom grijehu“¹⁷⁰, koji također Pieper kao vjeran katolik nepromijenjeno preuzima u svojoj „Christenfibel“¹⁷¹ iz 1936. godine:

„Istočni grijeh, kao prvo, nije čovjekov osobni i namjerno učinjen grešni čin. To bi zaista bila besmislena predodžba. Istočni grijeh nije čin, već stanje odvojenosti od nadnaravne životne zajednice s Bogom. Ta odvojenost suprotstavlja se Božjoj volji; ona svoje izvore ima u osobnom namjernom grešnom djelu prvog čovjeka. Svi ljudi na neki način imaju udio u tome; istočni grijeh je zajednička krivnja ljudskog roda.“¹⁷²

Iz te izvorno grešne „čovjekove odvojenosti od Boga“ u Adamu proizlaze stoga posljedice istočnog grijeha za svu Adamovu djecu, tj. za sve ljude:

„Uz izvornu svetost, prvi je čovjek izgubio i druge Božje darove, osobito laku samozumljivost unutarnjeg sklada raznih moći svoje duše. Prvi grijeh utemeljio je teškoću spoznaje istine, sklonost volje zlu i pobunu osjetila protiv duha. On je korijen svakog zla i nereda u svijetu, osobito bolne nužnosti umiranja.“¹⁷³

Pod teretom istočnoga grijeha morale su patiti i čovjekove „duhovne snage“, osobito je „otežana spoznaja istine“, „volja sklona zlu“ i u čovjekova osjetila ušuljala se „pobuna protiv duha“, koja se također zove „konkupiscencija“ ili „požuda“ (usp. Mt 26,41). Dakle, ovdje se vrlo jasno vidi paralela s usporedbom sa špiljom, koja opisuje čovjeka upravo u tom stanju. Ovdje se Platonova filozofija i kršćanska objava potpuno slažu, samo što objava točnije otkriva tajnu čovjekove duhovne slabosti. On se naime zbog istočnog grijeha rađa u duhovnoj sljepoći i tami o Bogu i potrebna mu je Božja pomoć, kako bi opet progledao i mogao istinski živjeti, kako piše sv. Pavao:

¹⁷⁰ Usp. TRIDENTSKI KONCIL, *Dekret o izvornom grijehu*, DH 1510-1516.

¹⁷¹ „Fibel“ je u biti mali katekizam, tj. mali prikaz kršćanske vjere.

¹⁷² *Christenfibel*, str. 24.

¹⁷³ Isto mj., str. 23.

„Svi su zaista sagriješili i potrebna im je slava Božja; opravdani su besplatno, njegovom milošću po otkupljenju u Kristu Isusu (Rim 3,23-24).¹⁷⁴

Po Pieperu je čovjek definitivno potreban spasenja i Božje milosti, kako bi mogao istinski duhovno vidjeti, ali zauzima suprotno od protestantske teologije katoličku poziciju da nije ljudska narav potpuno pokvarena, samo ranjena i oslabljena:

„Nauk o istočnom grijehu znači u drugom smislu nipošto da je ljudska narav potpuno i iz temelja pokvarena. Suprotno: Crkva je taj nauk izričito odbacila kao krivovjerje. Ljudska narav ostaje u svojoj najdubljoj biti i nakon istočnog grijeha dobra i sposobna za dobro, sve dok se čovjek u svojoj slobodi ne sam odluči za zlo. Ali čak i tada sačuva ljudska narav osnovu za dobro; i tada može se čovjek pomoći Božje milosti – pod uvjetom nutarnjeg obraćenja i kajanja – vratiti k savršenosti svoje biti.“¹⁷⁵

Kako ta „pomoć Božje milosti“ konkretno izgleda vrlo lijepo i uzorno sv. Augustin pokazuje u svojoj alegorijski interpretaciji o „izlječenju slijepo rođenoga“ (Iv 9,1-7):

„I koga slijede oslobođeni i uspravljeni ako ne Svjetlo, od kojeg čuju: 'Ja sam svjetlo svijeta; tko mene slijedi, neće hoditi u tami'? Jer Gospodin daje slijepima svjetlo. Sada ćemo, braćo, biti osvjetljeni, kada imamo pomasti vjere. Prethodila je, naime, njegova slina sa zemljom, kojom je slijepac bio pomazan. I mi smo od Adama slijepi rođeni i potrebno nam je prosvjetljenje. Pomiješao je slinu sa zemljom: „Riječ je tijelom postala i prebivala među nama.“¹⁷⁶

Augustin također naziva čovjeka „slijepcem“ još od Adama, dakle bolesnikom kojemu je potrebna „pomast vjere“¹⁷⁷ kako bi bio izliječen i prosvjetljen od Gospodina.¹⁷⁸ Vjerom dolazi, kako smo gore već rekli, Božja milost u igru, a kroz

¹⁷⁴ Usp također: Ps 51,7; Iv 1,17-18; 1 Kor 2,10-15; 1 Iv 5,20.

¹⁷⁵ *Christenfiabel*, str. 24.

¹⁷⁶ AUGUSTIN, *Tumačenje Ivanova evanđelja*, 34. traktat, br. 9.

¹⁷⁷ „Pomast“ je aluzija na Otk 3,18, gdje stoji zapisano: „...i pomasti da oči pomažeš i vidiš.“

¹⁷⁸ Augustin ovdje vidi analogiju između Isusove sline, koja je sjedinjena sa zemljom postala zemlja, i riječi Božje, koja se sjedinila s tijelom i postala tijelom odn. čovjekom (Iv 1,14). Kao što slina proizlazi iz Isusovih usta, tako i Riječ izlazi iz Božjih usta. Kao što se slina spojila sa zemljom, tako se Riječ spojila sa Adamovom zemaljskom naravi (hebr. *ādāmāh* = „zemlja, zemaljsko tlo“). Pomast koje sjedinjuje zemaljsko tlo s „božanskom“ Isusovom slinom, postaje tako simbol za sakrament krštenja, u kojemu se Adamova ljudska (zemaljska) narav sjedinjuje s božanskom Kristovom naravi. Dakle je Augustinova alegorija točna: kao što je zemlja, pomiješana sa vodom iz Isusovih usta, postala pomast koja je izliječila slijepca, tako i voda koja se pri krštenju ujedinjuje sa Božjom riječi, postaje sakrament, koji nas oslobađa od duhovne sljepoće kao ploda istočnog grijeha. I tako je taj kal slika za pomast vjere i krštenja, koja ljudima otvara oči za Boga.

milost dolazi Kristovo svjetlo i spasenje. To je ono što je novo i revolucionarno u kršćanskoj vjeri, naime, da ljudi ne moraju više spoznati duhovne i nadnaravne istine samo pomoću razuma, već štoviše vjerom u Isusa Krista, Otkupitelja i „Prosvjetitelja“ svih naroda. On je došao sa nebesa, kako bi oslobodio ljude od istočnoga grijeha i kako bi im darovao Božju milost, svjetlo i spasenje. Više nije čovjek taj, koji sam sebe oslobađa vlastitim snagama i naporima od okova putenosti i koji mora doći do spoznaje istine, već je sam Bog koji čovjeka oslobađa od moći zla kako bi mu objavio istinu (usp. Ez 34,11-16).

To je dakle bitna, *metodološka* razlika između filozofske kontemplacije i kršćanske kontemplacije. Dok svjetovan čovjek pokušava filozofskim naporom sam pobjeći iz špilje svoje duhovne tame prema kontemplaciji i gledanju istine, kršćanski čovjek potaknut vjerom dopušta da ga utjelovljena Istina sama privuče k sebi: „A ja kad budem uzdignut sa Zemlje, sve ću privući k sebi.“ (Iv 12,32) „No kada dođe on – Duh Istine – upućivat će vas u svu istinu.“ (Iv 16,13) Dok se u sekularnom kontekstu kontemplacija shvaća *anabatski*, tj. kao čovjekov duhovni uspon k spoznaji istine, u kršćanskom kontekstu pak kontemplacija se shvaća *katabatski*, naime kao silazak Boga ljudima (kao i njegovo utjelovljenje), tj. kao milost, dar i objava odozgor, a ne kao zasluga i uspjeh odozdo: „Ta milošću ste spašeni po vjeri! I to ne po sebi! Božji je to dar! Ne po djelima, da se ne bi tko hvastao.“ (Ef 2,8-9)¹⁷⁹

Bog, koji zna, da je „duh voljan ali tijelo slabo“ (Mt 26,41) i koji poznaje „patnje svoga naroda“ (usp. Izl 3,7) smilovao se ljudima u Isusu i došao im je u pomoć. Jer nadnaravna objava i milost Božja pomažu ljudima da sigurnije, jednostavnije i u većem broju „spoznaju istinu i budu spašeni“ (usp. 1 Tim 2,4). Upravo ovdje Augustin vidi presudnu i praktičnu razliku između platonizma i kršćanstva.

„Dakle, pretpostavimo li, da ga [sc. Platona, P.K.] upita onaj učenik, bi li, kada bi postojao veliki i božanstveni čovjek, koji bi bio u stanju, nagovoriti narod na vjeru u te istine, koje ne

¹⁷⁹ Zasigurno postoji u kršćanskoj kontemplaciji i mistici također anabatska dimenzija ljudskog uspona k Bogu, kao npr. Mojsijev simbolični uspon na brdo Sinaj, gdje je gledao Božju slavu (usp. Izl 34,5-8) ili kao što programski glasi kod sv. Ivana od Križa put kontemplacije k mističnom gledanju Boga: „*Uspion na brdo Karmel*“. Ali u kršćanskoj tradiciji ta anabatska dimenzija poistovjećuje se askezom, dakle ljudskom pripremom i uvjetom za Božju objavu, dok se katabatska dimenzija definitivno poistovjećuje s mistikom, dakle samootkrivenjem Boga. Iako se Mojsije popeo na brdo, odlučujuće za teofaniju nije bio njegov uspon, već „Božji silazak na oblaku“ (Izl 34,5-8). Zato odgovara Bog na Mojsijevu molbu da „gleda njegovu slavu“ s riječima: „Bit ću milostiv kome hoću da milostiv budem; smilovat ću se komu hoću da se smilujem.“ (Izl 33,18-19) Time postaje jasno, da „nije do onoga koji (*anabatski*) hoće ni do onoga koji trči, nego do Boga koji se (*katabatski*) smiluje“ (usp. Rim 9,16).

moгу shvatiti, a pomoći onim malobrojnima, koji mogu shvatiti, da ne budu zbunjeni od krivih stavova mase i poneseni od rasprostranjenih zabluda, bi li onda takav čovjek bio vrijedan božanskog poštovanja. Platon bi odgovorio, tako smatram, da niti jedan čovjek ne bi to bio u stanju postići, da ga nije Božja snaga i mudrost podigla iznad naravnih uvjeta (...)¹⁸⁰

Drugim riječima, Augustin izražava, da je Isus postigao ono, što je Platon poučavao i želio, ali nije bio u stanju praktično ostvariti. I to je revolucija kršćanstva – i prema Augustinu čak i praktičan dokaz istine (usp. Mt 7,16) – naime, da je Isus uspio što nije uspio prije njega dovršiti niti jedan čovjek ili filozof na zemlji: obratiti narode i mase ljudi na spoznaju istine i pravedan život. Rasprostranjenost evanđelja i Crkve je pravo čudo i djelo Božje, koje je, kako sv. Augustin piše iz vlastitog iskustva, uzrokovalo neusporedivu i povijesnu prekretnicu za cijelo čovječanstvo:

„To se sve sada propovijeda [sc. svete zapovijedi i blaženstva evanđelja, kao npr. poniznost, siromaštvo, ljubav, oprostjenje, milosrđe, križ i čistoća, P.K.] po cijelom svijetu i pobožno i poslušno sluša, i nakon toliko prolivene krvi, toliko lomača, toliko patnji mučenika, kršćanske su crkve tim više proširile svoje plodne i raskošne grane sve do divljih plemena. Više se nitko ne čudi, da tisuće mladića i djevojaka preziru brak i žive u čistoći. (...) Svugdje, u velikim i malim gradovima, u kulama, selima, seoskim imanjima i privatnim kućama, izrazito se savjetuje odvratanje od svijeta i obraćenje pravom Bogu, da širom svijeta ljudski rod gotovo jednoglasno odgovara: 'Imamo kod Gospodina!'¹⁸¹⁻¹⁸²

Zaključak, koji proizlazi iz ove velike kršćanske revolucije, jasan je: kršćanstvo je (uz nekoliko izmjena) zapravo življeni, praktični i ostvareni Platonizam. Drugim riječima: ono što je filozofija tražila, spoznala i čemu je težila, ali nije bila u stanju ostvariti, uspjela je vjera! Platonu je bilo slično Mojsiju: smjeli su vidjeti obećanu zemlju, dakle život u istini, pravednosti i sreći, ali nisu mogli doći do nje (usp. Pnz 32,52). Niti je Platonova filozofija bila u stanju ljude dostatno prosvjetliti, niti je njih mogao Mojsijev zakon dovoljno opravdati (usp. Rim 3,20), jer ono što je obojici još nedostajalo, bila je vjera: „Potom će Gospodin Mojsiju i Aronu: 'Budući da se niste pouzdavali u me i niste me svetim očitovali u očima sinova Izraelovih, nećete uvesti

¹⁸⁰ AUGUSTIN, *De vera religione*, III. 3.11-12.

¹⁸¹ Aluzija i odgovor na usklik *Sursum corda* („Gore srca!“) iz prefacije misnog kanona, koja izražava Platonovo odvratanje od materijalnog svijeta i uspon u duhovno nebo (usp. Kol 3,1).

¹⁸² *De vera religione*, III. 5.17-19.

ovaj zbor u zemlju koju im dajem.“ (Br 20,12) Da je Platon to znao, kaže Augustin, zasigurno bi on – kao i njegovi kasniji učenici – „sam postao kršćanin“:

„Kada bi dakle oni muškarci (sc. prijašnji filozofi i Platonovi sljedbenici, P.K.) mogli još jednom podijeliti svoj život s nama, bez sumnje bi uvidjeli, pomoću kojeg autoriteta se čovjeku pomaže. Onda bi trebali promijeniti samo nekoliko riječi i poglede, kako bi sami postali kršćani, kako je i učinila većina Platonovih sljedbenika u skorijoj prošlosti.“¹⁸³

Time postaje prejasno, što je sv. Ivan u svom predgovoru namjeravao reći: „Uistinu, zakon bijaše dan po Mojsiju [i moglo bi se nadodati: „i filozofija po Platonu“], a milost i istina nastala po Isusu Kristu.“ (Iv 1,17) Tako ide kršćanska vjera ljudskom umu u susret i daje mu ono što nije mogao postići iz vlastite snage – slobodu i svjetlo.

3.2.2. Svjetlo vjere (*fides oculata*)

Bitna i sistematska razlika između filozofske i kršćanske kontemplacije je u činjenici da kršćanstvo ima dva izvora ili reda spoznaje, naime razum i vjeru:

„Vječna suglasnost Katoličke crkve držala je i drži također i to, da postoji dvostruki red spoznaje, različit ne samo po izvorištu (spoznaje) nego i po objektu; po izvorištu: na jedan (način) naime spoznajemo naravnim razumom, na drugi pak božanskom vjerom; po objektu pak, jer osim onoga do čega može doprijeti naravni razum, za vjerovanje nam se predočuju otajstva skrivena u Bogu, koja ne mogu biti spoznata ako ih Bog ne objavi.“ (DH 3015)¹⁸⁴

Gdje prestaje naravno svjetlo ljudskog razuma, tamo počinje svijetliti nadnaravno svjetlo Božje milosti. Vjera je dakle spasenje za slijepce, za u grijehu zarobljene duše. Čovjek sam ne može izaći iz pećine svoje duhovne tame, ali zahvaljujući Božjoj milosti, on prima tzv. „sakramentalnu pomast“ za svoje oči, koje mu otvara oči, budi ga iz duhovnog sna i daruje mu novo svjetlo i život. „Zato veli: Probudi se, ti što spavaš, ustani od mrtvih i zasvijetlit će ti Krist.“ (Ef 5,14) „Ta Bog

¹⁸³ *De vera religione*, IV.7.23.

¹⁸⁴ I. VATIKANSKI KONCIL, Dogmatska konstitucija o katoličkoj vjeri: *Dei Filius*, pogl. 4.: *Vjera i razum*.

koji reče: Neka iz tame svjetlost zasine!, on zasvijetli u srcima našim da nam spoznanje slave Božje zasvijetli na licu Kristovu.“ (2. Kor 4,6) „Znamo: Sin je Božji došao i dao nam razum da poznamo Istinitoga. I mi smo u Istinitom, u Sinu njegovu, Isusu Kristu. On je Bog istiniti i Život vječni.“ (1 Iv 5,20)

Tu dolazi do izražaja praktični smisao i korist kršćanske vjere, koja, kako Pieper navodi, ne spašava čovjeka samo od istočnoga grijeha, već ga i „preobražava“ i pretvara u „novo stvorenje“:

„Da, istočni grijeh nije pokvario čovjeka od temelja: Crkva ju čak naziva 'sretnom krivnjom', jer je bila razlog za otkupljene kroz Isusa. Čin otkupljenja našeg Gospodina nije samo popravio istočni grijeh; nije samo vratio izgubljeno; već je ljudima dao puno više i veće, nego što su mogli izgubiti. 'A zakon nadođe da se umnoži grijeh. Ali gdje se umnožio grijeh, nadmoćno izobilova milost' (Rim 5,20). Kroz Isusa Krista, koji je 'put' u vječni život, nastalo je 'novo stvorenje'. Otkupljen čovjek postao je brat i subaštinik Božjeg sina. Stoga Crkva moli: 'Bože, divno si saznao čovječje dostojanstvo, a još divnije ga obnovio.'“¹⁸⁵

Pieper na ovom mjestu, tj. kad je govor o spasenju, o milosti i sakramentalnog preobraženja u Krista, prvi put govori o „novim očima“, koje daju ljudima spoznati „novu stvarnost objave Božje“ (i tako učine od slijepca vidioca ili od noćne ptice sokola):

„A drugo je sljedeće: čovjek sam po sebi ne može odgovoriti na objavu Isusa Krista. Sam po sebi nije u stanju opaziti i spoznati novu istinu. Kršćanska vjera, dakle, ne znači samo objava istine o trojedinom Bogu. Već ujedno i znači, da je čovjek dobio nove oči pomoću kojih može vidjeti tu novu istinu. Iako je čovjekova naravna spoznaja u stanju doprijeti do krajnjeg ruba istine: naravni razum može spoznati da Bog postoji. Ali tek će vjera spoznati božanski život u svojoj punini, doduše, samo 'kao u ogledalu' i bez potpunog shvaćanja Boga.“¹⁸⁶

Upravo je vjera ta, koja daruje čovjeku „novo oko“, pomoću kojeg može gledati trojedinog Boga „kao u ogledalu“ i imati udio u punini njegovog božanskog života (usp. 1 Kor 13,12). Vjera čovjeku omogućava novu, dublju, bolju i veću spoznaju o Bogu i o nadnaravnim tajnama vjere nego što to može sam razum:

„O ove je dvije stvari riječ (sc. o Božjoj objavi i spoznaji vjere, P.K.), kada se kršćanska vjera naziva *nadnaravnom*. Nadnaravnost kršćanske vjere ne znači ništa drugo, već da čovjek

¹⁸⁵ *Christenfibél*, str. 25.

¹⁸⁶ Isto mj., str. 12.

vlastitim snagama ne može vjerovati. Vjera nadilazi čovjekovu narav, tj. naravne sposobnosti, čak i sposobnosti duha. Ali Bog „Otac s neba obdarit će Duhom Svetim one koji ga zaištu!“ (Lk 11,13) Ove svetopisamske riječi znače, da niti jednom čovjeku dobre volje nije skriven nadnaravni svijet koji je po vjeri postao vidljiv.¹⁸⁷

To je početak onoga, što kršćanska tradicija naziva „mistikom“, tj. direktna i neposredna objava Boga u srcu, koja beskrajno nadilazi čovjekov razum i njegovu narav i do koje čovjeku nije moguće doći vlastitim, ograničenim snagama. Jer, na koji način bi čovjek na svijetu mogao „gledati istinu trojedinog Boga“, ako ne kroz „nadnaravnu snagu Svetoga Duha“, koju daruje vjera?¹⁸⁸ Zato naziva sv. Toma značajno vjeru apostola poslije uskrsnuća „videćom vjerom“ (lat. *fides oculata*)¹⁸⁹ i svjetlo milosti „prosvjetljenjem“ (lat. *illuminatio*)¹⁹⁰, koje im jača i množi naravni vid razuma. S tim „novim očima“ moguće je, kako papa Franjo kaže, „vidjeti Isusa“.¹⁹¹ I tako se ispunjava, što je Gospodin obećao svojim apostolima: „Još malo i svijet me više neće vidjeti, no vi ćete me vidjeti jer ja živim i vi ćete živjeti.“ (Iv 14,19)¹⁹²

To znanje nam pomaže konačno odgovoriti na veliko početno pitanje, kako je naime Jakov mogao gledati Boga „licem u lice“ (Post 32,31) i kako je Mojsije na brdu Sinaj mogao „gledati Božju dobrotu i sjaj“ (Izl 33,18-20), a da nisu umrli. Odgovor je, da nisu *potpuno* gledali Boga „licem u lice“, kao što je to slučaj u nebu (usp. 1. Kor 13,12; 1 Iv 3,2), jer Bog dodaje: „Dok moja slava bude prolazila, stavit ću te u pukotinu pećine i svojom te rukom zakloniti dok ne prođem. Onda ću ja svoju ruku

¹⁸⁷ Isto mj., str. 12-13.

¹⁸⁸ Usp. duboko obrazloženje sv. Pavla: „Što oko ne vidje, i uho ne ču, i u srce čovječje ne ude, to pripravi Bog onima koji ga ljube. A nama to Bog objavi po Duhu jer Duh sve proniče, i dubine Božje. Jer tko od ljudi zna što je u čovjeku osim duha čovječjega u njemu? Tako i što je u Bogu, nitko ne zna osim Duha Božjega. A mi, mi ne primismo duha svijeta, nego Duha koji je od Boga da znamo čime nas je obdario Bog. To i navješćujemo, ne naučenim riječima čovječje mudrosti, nego naukom Duha izlažući duhovno duhovnima. Naravan čovjek ne prima što je od Duha Božjega; njemu je to ludost i ne može spoznati jer po Duhu valja prosuđivati. A mi imamo misao Kristovu.“ (1. Kor 2,2-16)

¹⁸⁹ STh, III, q. 55, a. 2, ad 1.

¹⁹⁰ STh, I, q. 12, a. 5 co.

¹⁹¹ Usp. PAPA FRANJO, Enciklika: *Lumen fidei*, Br. 30-31.

¹⁹² Ovu veliku kršćansku istinu obradio je C.S. Lewis, koji je pridonio Pieperovom razmišljanju i vjeri, u svojem svjetskom bestselleru „Kronike iz Narnije“. Glavni lik je lav Aslan, koji je „Kralj Narnije“, koji je svojom smrću spasio svijet. To je sigurno alegorija koja stoji umjesto Isusa, „lava iz plemena Judina“ (Otk 5,5). Nakon njegovog uskrsnuća ne mogu ga svi vidjeti, već samo mala curica Lucy. Zašto? Jer ona vjeruje. – Time C.S. Lewis izražava upravo ono, što *fides oculata* misli: vjera, koja vidi nevidljivo. Usp. MARK EDDY SMITH, *Aslan, der Löwe von Narnia. Die Bedeutung des Königs von Narnia im Werk von C.S.Lewis* (orig. „*Aslan's Call.*“), Basel 2005, str. 43-44.

maknuti, pa ćeš me s leđa vidjeti. Ali se lice moje ne može vidjeti.“ (Izl 33,22-23) Mojsije dakle uopće nije vidio Božje lice, tj. Božju bit, već samo njegova vrlo simbolična „leđa“. Ali što se podrazumijeva pod tim? Pozitivno rečeno to bi značilo, da Jakov, Mojsije, David ili drugi biblijski likovi nisu gledali Boga posredno i neizravno u ogledalu stvorenja, već da su u jednom smislu zaista gledali njega samoga, jer su Božja leđa zaista sam Bog, a ne stvorenje. Negativno formulirano to bi značilo da su gledali Boga, ali ne od naprijed, tj. ne posve izravno i neposredno licem u lice, već nekako *djelomično i nesavršeno*. Ali ako s jedne strane nisu vidjeli Boga neizravno i posredno u ogledalu stvaralaštva, a s druge strane ga nisu ni vidjeli skroz izravno i neposredno licem u lice, kako su ga onda gledali? Odgovor je, da su *Boga gledali u ogledalu božanske mudrosti*, jer „ona je odsjev vječne svjetlosti i zrcalo čistog djela Božjeg, i slika dobrote njegove“ (Mudr 7,26), ili kako to sv. Pavao odlično opisuje: „A svi mi, koji otkrivenim licem odrazujemo slavu Gospodnju...“ (2 Kor 3,18) odn. kako veli njemački prijevod: „Wir alle aber schauen mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn *wie in einem Spiegel*...“ To znači da kršćani „odrazuju“ i gledaju Boga u Kristu *kao u ogledalu*.

Upravo u ovom smislu sv. Bonaventura opisuje najveći stupanj kontemplacije. Nakon što je čovjek spoznao Boga u *vanjskom ogledalu prirode*, koje je samo „trag Božji“ (kao i sjene u Platonovoj pećini), on se diže prema spoznaji Boga u *unutarnjem ogledalu ljudske duše*, koja je „slika Božja“ (kao prave figure u Platonovoj pećini), sve do spoznaje Boga u *ogledalu božanskog Svjetla* (ili *Riječi/ Mudrosti/ Sina*) *iznad duše*, koje je savršeni „odraz Božji“ (kao stvarnost i sunce izvan Platonove pećine):

„I pošto je naš duh, koliko je to moguće u skladu s našim stanjem puta i naporom razuma, promatrajući sushvaćao Boga izvan sebe po tragovima i u tragovima (sc. stvorenog svijeta, P.K.), u sebi po slici i u slici (sc. ljudske duše, P.K.), iznad sebe po slici božanskog svjetla koje nad nama svijetli te u samome tom svjetlu (sc. božanske mudrosti, *ili*: vječnog logosa, *ili*: istobitnog Sina, P.K.); i kad je napokon na šestome stupnju prispio do toga da u prvome i najvišem počelu te u 'posredniku Boga i ljudi', Isusu Kristu, promatra ona savršenstva čija se sličnost nikako ne može naći u stvorovima i koja nadilaze svu oštromnost ljudskoga uma (...).“¹⁹³

¹⁹³ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum. Put duha k Bogu*, VII.1., u: BONAVENTURA, *Tria opuscula*, MARIJE ŠIKIĆ OFM I STJEPAN KUŠAR (Prev.), STJEPAN KUŠAR (Ur.), Zagreb 2009.

Fundamentalna razlika između racionalne, filozofske kontemplacije i kršćanske je, da u zadnjoj Boga više ne gledamo u ogledalu vidljivog stvorenja, koje je samo nesavršena „sjena“ ili u najboljem slučaju ljudske duše „slika Božja“ (usp. Post 1,27), već u *ogledalu nestvorene i vječne Božje mudrosti*, koja je „sam Bog“ (usp. Iv 1,1). Tko ju vidi, vidi zaista Božju slavu, kao što je to bio slučaj kod Mojsija, iako samo „djelomično i nesavršeno“ (usp. 1 Kor 13,12). Kod kršćanske kontemplacije nije riječ samo o općenitom gledanju Boga i istine, već i o spoznaji i gledanju Isusa Krista, koji je „utjelovljena“ i „oličena“ Božja mudrost (usp. Iv 1,14), savršeno i nestvoreno „obličje nevidljivog Boga“ (usp. Kol 1,15). Dok razum omogućuje spoznavanje i gledanje Stvoritelja (*Creatora*) u nesavršenom ogledalu prirode (*creature*), vjera pak omogućava gledati Boga dublje i bolje u savršenom ogledalu utjelovljene Riječi. Stoga oko razuma prepoznaje Boga u stvorenju samo kao „Stvoritelja“, ali oko vjere prepoznaje ga u Sinu i kao „Oca“, jer su „sin i otac jedno“ (usp. Iv 10,13) i „tko je vidio sina, vidio je i oca“ (usp. Iv 14,19). Krist je postao takoreći *ново i savršeno „Božje ogledalo“* ili *vidljivo ogledalo nevidljivog Boga* i „jedini posrednik između Boga i čovjeka“ (1 Tim 2,5). U Kristu vjernik zaista vidi „*Boga od Boga, svjetlo od svjetla, pravoga Boga od pravoga Boga*“,¹⁹⁴ kao što piše: „U tebi je izvor životni, tvojom svjetlošću mi svjetlost vidimo.“ (Ps 36,10)

Tako su, dakle, pravednici, proroci i sveci mogli gledati Boga „licem u lice“, na način da su gledali Boga, „svjetlost“, u čistom ogledalu njegovog Sina, tj. „njegovom svjetlošću“. U jednom smislu su zaista gledali Boga „licem u lice“, jer su gledali lice Sina, koji je zaista „pravi Bog“. No ipak nisu Boga gledali skroz neposredno i savršeno, već samo „s leđa“, jer su u licu Sina mogli samo vidjeti lice Oca „nesavršeno i djelomično kao u ogledalu“ (1 Kor 13,12), znači nekako obrnuto, inverzno, tj. „s leđa“. Tako su u pravu oboje: oni, koji kažu, da su gledali Boga „licem u lice“, jer su zaista vidjeli božansko lice Sina, ali i sv. Ivan, koji kaže da „nitko nije vidio Boga“ (Iv 1,18), jer nitko na zemlji nije vidio lice Oca. Tako se može Boga na ovome svijetu samo gledati „inverzno“ licem u lice, tj. u svjetlu i ogledalu njegovog Sina.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Iz „nicejsko-carigradskog vjerovanja“ (DH 150).

¹⁹⁵ Tako metafora „Božja leđa“, koja su njegovom licu suprotna, na nekin način označava suprotno, „*inverzno* Očevo lice“, tj. „Sinovo lice“. Jer Otac vidi u ogledalu lice Sina i Sin lice Oca. Lice Sina je dakle čisto ogledalo Očevog lica, u svemu jednak, osim u inverznoj relaciji, kao što je slika u ogledalu u svemu jednaka promatraču, osim u inverznoj relaciji. Tko dakle vidi lice Sina vidi „inverzno“ lice

Tako kršćanska vjera podiže kontemplaciju na novi, viši, „unutar-trojstveni“ stupanj. Do tada su se filozofija i naravna teologija slagale u definiciji kontemplacije i čovjekovoj krajnjoj sreći, tj. krajnja čovjekova sreća bila je u razmatranju istine [*in contemplatione veritatis*]¹⁹⁶ i da je „kontemplacija istine svrha cjelokupnog ljudskog života.“¹⁹⁷ S obzirom da je „sama istina“ na čudesan način postala čovjekom i premostila nepremostivu razliku između Boga i čovjeka te se otkrila u Kristu, onda za kršćane najveća sreća i svrha života nije samo u kontemplaciji i razmatranju opće istine, već je u puno savršenijoj kontemplaciji i spoznaji Isusa Krista, „utjelovljenoj“ i „oličenoj“ istini. Na taj način kršćanska vjera specificira i konkretizira još više smisao i svrhu života: „A ovo je život vječni: da upoznaju tebe, jedinoga istinskog Boga, i koga si poslao - Isusa Krista.“ (Iv 17,3)

Tko dakle želi postaviti razum i empirijsku znanost kao jedinu metodu opažanja istine i stvarnosti, a vjeru izostavlja, taj zapostavlja po Pieperu „stvari od životne važnosti“, „usavršavanje vlastitog života“ i tako priželjkivan „mir“ u srcu i u svojoj biti:

„Ali kada čovjek tako govori (sc. „moje naravne oči i uši i moj naravni razum meni su sasvim dovoljni; i istina koju pomoću njih ne mogu spoznati, mene i ne zanima mnogo“, prethodni citat Piepera, P.K.), onda se on nerazumno odriče stvari od životne važnosti. Da, on se odriče usavršavanja vlastitog života. Jer tek nam kršćanska vjera otkriva, kakvi trebamo biti, što moramo učiniti, kako bi ispunili naše prave i konačne sposobnosti i pronašli naše istinsko i konačno određenje: vječni život u kojemu će nemir cijelog našeg bića naći mir i ispunjene. Tako je, kao što kaže apostol Pavao, vjera 'već neko imanje onoga čemu se nadamo' (Heb 11,1)“.¹⁹⁸

Time je konačno odgovoreno i na zadnje, otvoreno pitanje, je li, i ako da, zašto je čovjeku potrebna Božja milost, kako bi spoznao i gledao Boga. Jasno je prikazano, da se čovjek ne može sam osloboditi iz pećine svoje duhovne sljepoće i tjelesnih okova i da mu je potrebna nadnaravna snaga i pomoć Otkupitelja i Prosvjetitelja Isusa Krista, kako bi primio pravu i savršenu spoznaju Boga, koja mu daruje puninu života, radosti

Očevo, tj. „Božja leđa“. – Na zemlji možemo jedino tako Boga gledati, ali na nebu ćemo ga gledati „licem u lice“ (1 Kor 13,12), bez ogledala, „kao što jest“ (1 Iv 3,2).

¹⁹⁶ ScG, III, 37.

¹⁹⁷ STh, II-II, q. 180, a. 4c.

¹⁹⁸ *Christenfibél*, str. 12.

i mira, za kojim svaki čovjek čezne iz dubine srca. Drugim riječima: kako bi mogli Boga gledati ovdje na Zemlji, i to ne samo neizravno u stvorenju, već u dubini našeg srca i duha i na licu njegovog Sina, potrebne su nam nove, duhovne oči, te svjetlo božanske milosti, koje nam daruje samo vjera u Isusa Krista, utjelovljenu mudrost i istinu.

Dakle, upravo suprotno! Možda se možemo odreći svega drugog, ali kršćanske vjere ne! Vjera, koja daruje spoznaju Isusa Krista, jest ispunjenje svega za čim čezne ljudski razum i srce, ali što čovjek sam nije u stanju postići. Upravo zbog toga uskliče sv. Pavao: „Štoviše, čak sve gubitkom smatram zbog onoga najizvršnijeg, zbog spoznanja Isusa Krista, Gospodina mojega.“ (Fil 3,8)

A to nas dovodi pitanja kako doći do spoznaje i gledanja Isusa Krista?

3.2.3. Kršćanski oblici kontemplacije

Tijekom crkvene povijesti nastali su nevjerojatno polodonosni, čak nepregledno bogati kršćanski i katolički oblici kontemplacije. „Načini razmatranja toliko su raznovrsni koliko je duhovnih učitelja.“ (KKC 2707)¹⁹⁹

¹⁹⁹ Mi smo ovdje zaista okruženi neizmjenim „oblakom svjedoka“ (usp. Hebr 12,1)! Prisjetimo se samo pustinjaških otaca, pionira *vita contemplativa*, počevši od sv. Ante, „zvijezde pustinje“, preko sv. Ivana Cassiana, sv. Maksima priznavaoca i ogromne, pravoslavne tradicije „hesihizma“ (grčk. *hesychía* = „spokoj, tišina“) – u koje se između ostalih zbrajaju veliki i sveti asketi Makarios egipćanin, te sv. Ivan Klimakos –, iz koje su proizašle tradicionalna i kontemplativna molitva Gospodinu Isusu, tkz. *molitva srca*, ali i „filokalija“ (= „dobrotoljublje“), pored Biblije najveće pravoslavno duhovno pismo; onda se prisjetimo nevjerojatne mistike Pseudo-Dionizije Areopagite, „oca zapadne mistike“, koji je između ostalog svojim poznatim „trim putevima“ (*via purgativa, illuminativa, unitiva*) znatno obilježio cijelu zapadnu mistiku te mnoge svece i crkvene naučitelje kao npr. sv. Tomu Akvinskog. Također treba napomenuti zapadno monaštvo sa sv. Benediktom na vrhu, koji je svojim načelom „*ora et labora*“ spojio aktivan i kontemplativan način života te značajno sugradio i suformirao duh cijele Europe; spomenimo se i svih svetih redovnika i redovnica, npr. sv. Bruna kartuzijanca, koji je „karizmom šutnje“ osnovao do danas najstroži kontemplativni red u katoličkoj Crkvi; ili sv. Franje, koji je kontemplacijom postao prvi poznati stigmatizirani svetac; ili čak gorljivih mističara Bernharda iz Clairvauxa i sv. Bonaventure ili sv. Dominika, koji prodavajući sve svoje knjige u razmatranju križa vidio „savršenu knjigu Krista“; ili značajnih teologa i mističara poput Petra Abelarda te Huga i Richarda od St. Viktora; također se treba prisjetiti nevjerojatnih ikona mistike i askeze kao npr. sv. Petra Alkantarskoga, sv. Klare Asiške, Nikole iz Fluea, sv. Katarine Sijenske, koja se godinama hranila samo Božjom riječju i svetom Euharistijom; i na koncu svih velikih karmelićanskih reformatora kontemplacije, sv. Ivana od Križa, sv. Tereze Avilske, čiji se spisi ubrajaju u najbolje, što je ikad zapisano o kontemplaciji; i ne zaboravimo

S obzirom na nevjerojatno bogatstvo i razvoj kršćanskih oblika kontemplacije gotovo je nemoguće ponuditi potpuni prikaz svih mističara i majstora kontemplacije sa svim svojim specifičnim načinama kontemplacije. Samo bi se za opis i prikaz svakog pojedinačnog oblika popunio veliki broj knjiga, što bi nadilazilo okvire ovoga rada. Stoga će ovdje biti ponuđena kratka sinteza kršćanskih oblika kontemplacije, kako bi se razumjela njihova zajednička temeljna struktura i kako bi se mogli razlikovati kršćanski oblici kontemplacije i meditacije od nekršćanskih, te napokon kako bi se Pieperov pojam o kontemplaciji mogao bolje specificirati i razumjeti.

Stoga je za naše svrhe dovoljno govoriti o dva temeljna stupa, koji su uvjetovani svim kršćanskim oblicima kontemplacije, naime riječ je o *božanskom čitanju (Lectio divina)* i *kontemplativnoj molitvi*.

3.2.3.1. Božansko čitanje (*Lectio divina*)

a) Teorija

Prvi i temeljni oblik kršćanske kontemplacije, tj. razmatranje i spoznaja Boga i Krista, je svakako, pored molitve, božansko čitanje, tzv. „*Lectio divina*“. Jer smisao Božje riječi, koji nam se otkriva u sv. Pismu, nije ništa drugo od Božje objave, koja svoj vrhunac, svoje srce i svršetak pronalazi u objavi Isusa Krista. Stoga „Crkva potiče posebno sve Kristove vjerne (...) da se učestalim čitanjem božanskih Pisama nauče 'najizvrsnijem znanju – Isusu Kristu' (Fil 3,8).“ (KKC 133; DV 25) Samo onaj tko čita, proučava i upoznaje Sveto pismo može i upoznati Boga i Krista. Stoga sv. Jeronim prikladno kaže: „Nepoznavanje Pisama jest nepoznavanje Krista.“ (*Hieronymus, Is. prol.*; KKC 133; DV 25) A Hugo od Sv. Viktora: „Čitavo Sveto pismo samo je jedna knjiga, i ta jedna knjiga jest Krist; uistinu cijelo božansko Pismo govori o Kristu i u njemu se čitavo ispunjuje.“ (KKC 134)

Sv. Ignacije iz Loyole, koji je svojim „duhovnim vježbama“ donio Crkvi originalni i do danas široko prakticirajući oblik kontemplacije i duhovnosti; i naravno postoje još mnogobrojni mističari i mistične škole kao npr. njemačka škola (Meister Eckard, Tauler, Seuse und Hildegard von Bingen) ili spisi kontemplativne molitve, kao npr. „oblak neznanja“, koji je u međuvremenu postao klasika u kontemplaciji; itd.

Nije tajna da Novi Zavjet govori o Kristu, ali je velika tajna da i Stari zavjet na skriveni način govori o njemu. Postoji naime u Svetom pismu dublji, skriveni i duhovni smisao, koji stalno govori o Isusu, odn. usmjeruje na Isusa kao svrhu, vrhunac i srce objave:

„Koliko god bile različite knjige od kojih se sastoji, Pismo je ipak jedno poradi jedinstva Božjega nauma, kojemu je Isus Krist središte i srce – srce otvoreno nakon njegove Pashe (usp. Lk 24,25-27.44-46): 'Pod Kristovim srcem (usp. Ps 22,15) treba razumjeti Sveto pismo koje upravo otkriva srce Kristovo. To je srce prije Muke bilo zatvoreno jer Pismo bijaše nejasno. Ali Pismo je poslije Muke otvoreno da oni koji ga sada poznaju, razmotre i shvate kako trebaju protumačiti proroštva.' (Sv. Toma Akvinski, Ps. 21,11).“ (KKC 112)

Onako kako može čovjek samo kroz Božju milost „pravo“²⁰⁰ spoznati Boga, tako može i razumjeti potpuni i pravi smisao Svetog pisma samo kroz nju. Kao što su za spoznaju Krista, utjelovljene riječi, potrebne nove, duhovne oči, tako su one i potrebne za spoznaju „zapisane“ riječi. Stoga je zapisano: „Tada im otvori pamet da razumiju Pisma.“ (Lk 24,45) To „otvaranje očiju“ pronalazi svoj mistični temelj, kao što sv. Toma gore spominje, u „tajni uskrsnuća“, odn. u „otvaranju Isusovog srca“, naime kada vojnik kopljem probode Isusa te iz boka potekoše „krv i voda“ (usp. 19,34).²⁰¹ Kao što je srce prije pasije bilo zatvoreno i poslije biva otvoreno, tako su se apostolima tek nakon uskrsnuća „otvorile oči“, kako bi „shvatili Sveto pismo“: „Nije li gorjelo srce u nama dok nam je putem govorio, dok nam je otkrivao Pisma?“ (Lk 24,32)

Na tom mjestu vidljivi su plodovi koje daruje razmatranje i spoznaja Svetog pisma, naime „gorljivost i oduševljenje u srcu“, koje „budi, hrani i jača vjeru i ljubav“, a vjerniku „daruje svetu snagu i hranu“ za život:

„A prodornija će spoznaja opet izazvati veću vjeru, sve prožetiju ljubavlju. Milost vjere otvara 'oči srca' (Ef 1,18) za živo shvaćanje sadržaja objave, to znači cjeline Božjega nauma i otajstava vjere, unutarnje povezanosti koja ta otajstva povezuje uzajamno i s Kristom, središtem objavljenog otajstva.“ (KKC 158)

²⁰⁰ Ne misli se na savršenu i potpunu spoznaju Boga u smislu potpunog „shvaćanja“, jer je to samo Bogu moguće, već na krajnju i najveću spoznaju koja je ljudskoj naravi moguće pomoću božanske milosti, nasuprot onoj *nesavršenoj* spoznaji čistog uma.

²⁰¹ Krv i voda znak su za sakramentalnu milost krštenja (voda) i euharistije (krv). Kroz otvoreno Isusovo srce otvara se i daruje se takoreći *samo Božje srce*, a time i potpuna milost Božja (usp. Rim 8,32).

„Sveto pismo sadrži riječ Božju i - jer je nadahnuto - zaista i jest riječ Božja: zato i treba da proučavanje svetih stranica bude kao duša svete teologije. Iz iste riječi Pisma crpe zdravu hranu i sveto se osvježuje i služba riječi, to jest pastoralna propovijed, keteheza i svaka kršćanska obuka, u kojoj liturgijska homilija treba da zauzme izuzetno mjesto.“ (DV 24)

Ako dakle razmatranje Svetog Pisma otkriva smisao božanske riječi i vodi do prave *egzegeze*, onda se izvanjsko „mrtvo slovo“ preobražava u „vatru“, koja „kao čekić razara stijenu“ (usp. Jer 23,29), i u „živi Duh“ (2 Kor 3,6) koji daruje „život i mir“ (Rim 8,6). Time su razumijevanje Pisma, spoznaja Boga i duhovni „život u punini“ (Iv 10,10) izvrsni plodovi kontemplativnog razmatranja Svetog pisma. Iz tog razloga nikada u Crkvenoj povijesti nije manjkalo kršćanskih egzegeta i teologa, koji su crpili, prosvjetljeni milošću i vođeni sv. Duhom, „nove“ neprocjenjivo vrijedne spoznaje iz tajnovite „škrinje blaga Svetog pisma“ (usp. Mt 13,52).

Biblijski vrhunac u Božjoj objavi tvore svakako četiri evanđelja, osobito Ivanovo evanđelje, jer sadrži Isusove riječi i djela:

„Nema većeg, boljeg, dragocjenijeg i sjajnijeg nauka nego što je čitanje evanđelja. Promatrajte i čuvajte (u srcu) što je Krist, naš Gospodin i Učitelj, svojim riječima učio i svojim djelima izvršio.“ (Sv. Cezarija Mlađa, KKC 127)

Na ovom mjestu treba dodati još jedan vid kršćanskog razmatranja sv. Pisma, naime kontemplaciju života i djela Isusa Krista. Načelno vrijedi, da su nam Isusov život i djela primjer i uzor. To postaje vrlo jasno na primjeru pranja nogu apostolima, koji je uzor poniznosti: „Ako dakle ja – Gospodin i Učitelj – vama oprah noge, treba da i vi jedni drugima perete noge. Primjer sam vam dao da i vi činite kao što ja vama učinih.“ (Iv 13,14-15) Ali treba navesti i primjer smrti na križu, što je uzor za savršenu ljubav: „Veće ljubavi nitko nema od ove: da tko život svoj položi za svoje prijatelje.“ (Iv 15,13) Jer Isus je vidljiv „odraz (nevidljivog) Oca“, takoreći egzegeza i objava Božja u obliku osobe: Tko njega vidi, vidi Oca, tko njega sluša, sluša Oca, a što on čini, čini i Otac jer su „on i Otac jedno“ (usp. KKC 516). Tako promatramo u njegovoj osobi, njegovom životu, njegovim riječima, djelima i doživljajima „kao u ogledalu“ osobu, život, riječi, djela i doživljaje Boga. Jer ako je Isus postao čovjekom, onda je Bog postao čovjekom. Ako je Isus umro za nas, Bog je umro za nas! Ako je Isus rekao na križu: „Žedan sam (vode)!“ onda je Bog rekao na križu: „Žedan sam (vaše vjere i spasenja)!“ Zahvaljujući Božjoj providnosti i mudrosti, Isusov život skriva najveće

istine vjere i morala u sebi, koje su djelomično očite, a djelomično skrivene. Umjetnost božanskog čitanja je upravo u tome, sve točnije i dublje promatrati slike, parabole i vjerske tajne kako bi se sve više i bolje razumjele iste. Jer u spoznaji Isusa skrivena su još mnoga blaga mudrosti i spoznaje, da „kad bi se sve redom popisalo, sav svijet, mislim, ne bi obuhvatio knjiga koje bi se napisale“ (usp. Iv 21,25).

Prvi i savršen egzeget bio je sam Krist. On, koji je sam Božja riječ, može darovati otkrivenje i spoznaju Riječi: „Sve je meni predao Otac moj i nitko ne pozna Sina doli Otac niti tko pozna Oca doli Sin i onaj kome Sin hoće objaviti.“ (Mt 11,27) „U njemu su sva bogatstva mudrosti i spoznaje skrivena.“ (Kol 2,3) Isus je objasnio apostolima, da je „Mojsije govorio o njemu“ (usp. Iv 5, 46) i „počevši tada od Mojsija i svih proroka, protumači im što u svim Pismima ima o njemu“ (Lk 24,27), naime, da „kako Sin Čovječji treba da mnogo pretrpi, da ga starješine, glavari svećenički i pismoznanci odbace, da bude ubijen i nakon tri dana da ustane“ (Mk 8,31). Isus nam sam daje lijepu i konkretne primjere, bisere egzegeze, npr.: „Doista, kao što Jona bijaše u utrobi kitovoj tri dana i tri noći, tako će i Sin Čovječji biti u srcu zemlje tri dana i tri noći.“ (Mt 12,40) Na taj način Isus otkriva, da je Jonino „uskrsnuće“ u biti tajnovita slika i znak za svoje vlastito uskrsnuće.

Cijela je Biblija, osobito Stari Zavjet, puna takvih skrivenih i tajnovitih znakova i slika, koje sve govore o Kristu. Sjetimo se samo npr. Augustina i njegove alegorijske interpretacije „slijepca“ (kao što smo ranije u tekstu spomenuli), u kojoj poistovjećuje smjesu slin i zemlje, koja je iscijelila slijepca, sa „pomasti vjere“ (odn. sakramentom krštenja), koji nas, Adamovu djecu, oslobađa od duhovne sljepoće istočnog grijeha. Ili prisjetimo se Uskrsne liturgije, gdje vidimo u prolazku kroz Crveno more „Kristovu pobjedu i krštenje“ (usp. KKC 117)! Ili kada pomislimo na mudrost i objavu pomoću koje je sv. Pavao postao neusporediv majstor i učitelj egzegeze! Kako je spoznao „Krista“ u „stijeni u pustinji“, koja je Božji narod napojila vodom (1 Kor 10,4)! Ili kako je u dvjema Abrahamovim ženama, i sluškinji i slobodnoj, prepoznao dva sklopljena saveza, naime stari savez „koji stvara robove (zakona)“ i novi savez, koji rađa „slobodu (duha)“ (usp. Gal 4,21-31)! Ili kao što je vidio u Adamu i Evi sakramentalnu sliku i znak jedinstva „Krista i Crkve“ (usp. Ef 5,32)! Itd. Postoje bezbroj takvih slika i bisera, osobito kod crkvenih otaca, koji su

kroz izvanrednu algeorijsku egzegezu dobili ne samo spoznaju i bolje razumijevanje vjere, već su tako i znatno obilježili dogme i liturgiju Crkve.²⁰²

Tu se vidi vrlo lijepo spekulativni princip (lat. *speculum* = „ogledalo“) kontemplacije i razmatranje Pisma. Jer, kao što je već i vrijedilo kod naravne kontemplacije, tj. kod razmatranja Boga u prirodi, da se „nevidljivo zrcali u vidljivom, nebesko u zemaljskom i božansko u ljudskom“²⁰³, tako vrijedi i načelno za kršćansku kontemplaciju Pisma, da se duhovni smisao zrcali u doslovnom smislu riječi, nevidljiva istina u vidljivoj slici, i božanska istina u zemaljskom znaku. Jer kao što postoji analogija, sličnost i „refleksija“ između Stvoritelja i stvorenja, tako postoji i analogija, sličnost, i „refleksija“ između duhovnog i doslovnog smisla Pisma (npr. „tri dana u truhu ribe“ = „tri dana u srcu zemlje“, „slina i zemlja“ = „Riječ i tijelo“, „voda iz stijene“ = „duh/život iz Krista“, itd.). Zadatak je kontemplacije uvijek budnim razmatranjem očima vjere otkriti i razumjeti, gdje i kako se nevidljive, božanske tajne zrcale u prirodi i u Pismu. Kada se, dakle, Sveto pismo promatra sa svjetlom vjere, onda je samo pitanje vremena, kada će u Pismu sadržana „ogledala“²⁰⁴ početi reflektirati svjetlom kojim su osvijetljeni te sama početi svijetliti. Kada se ovaj princip usvoji i točno primjenjuje onda se može, kao što smo gore vidjeli, doći do nevjerojatnih spoznaja koje zaista „otvaraju oči“.

Sam Isus često primjenjuje naravnu kontemplaciju, tj. promatranje prirode, kako bi iz nje crpio i posredovao spoznaju o Bogu. „Promotrite ljiljane“, govori Isus, „kako niti predu niti tkaju, a kažem vam: ni Salomon se u svoj svojoj slavi ne zaodjenu kao jedan od njih.“ (Lk 12,27) Tako Isus prvo promatra Božju providnost, koja je

²⁰² Tako npr. sv. Cyprijan i Augustin argumentiraju slikom Noine arke, koja je simbol Crkve, da „izvan Crkve nema spasenja“ kao što izvan arke nije bilo spasenje ljudima. Time se potvrdio i učvrstio crkveni nauk o nužnosti Crkve za spasenje (DH 802; 1351; 3866; LG 14), naravno uz nekoliko izuzetaka (usp. LG 16). Usp. *Ciprijan Kartaski*, pismo (73) Jubaijanu, pogl. 21: „Nema spasenja izvan Crkve.“ (DH 802; usp. DH 3866-3873) – Također se u liturgiji krštenja i sklapanja braka spominju mnoge biblijske slike koje ove sakramente simboliziraju i tumače.

²⁰³ Usp. Mt 7,11: „Ako dakle vi ..., *koliko li će više* Otac vaš, koji je na nebesima, dobrima obdariti one koji ga zaištu!“

²⁰⁴ S „ogledalima“ se misli na alegorije, simbole i parabole u Svetom pismu, koje u sebi skrivaju otajstva vjere i koje se otkrivaju (= „počinju same svijetliti“) u trenutku kada svjetlo vjere na njih padne, tj. kada ih se promatra vjerskim srcem. Isto kao što ogledalo počinje reflektirati svjetlo kada ono na njega padne, tako se Božja riječ otkriva u Pismu, kada se promatra okom i pod svjetlom vjere. Stoga je svjetlo i smisao božanske Riječi vidljivo samo u svjetlu vjere i milosti (usp. Mt 11,25; 2 Petr 1,20-21). Tako i npr. kovanice na livadi noću nisu vidljive, ali ako se sa svjetionika obasjaju svjetlom reflektora onda one počnu reflektirati svjetlo i same svijetliti. Na isti način će onaj tko *s vjerom* čita i razmatra Sveto pismo otkriti s vremenom veliko blago mudrosti i spoznaje i tako vidjeti kako božanski duh i smisao svijetli u slovu Božje riječi.

čudesno i milosno djelotvorna u cijeloj prirodi, a iz te vidljive istine proizlazi nevidljiva, duhovna pouka, naime: „Pa ako travu koja je danas u polju, a sutra se u peć baca Bog tako odijeva, koliko li će više vas, malovjerni! Zato i vi: ne tražite što ćete jesti, što piti. Ne uznemirujte se! Ta sve to traže pogani ovoga svijeta. Otac vaš zna da vam je sve to potrebno. Nego, tražite kraljevstvo njegovo, a to će vam se nadodati!“ (Lk 12,28-31) Isus tako uspijeva na temelju čiste kontemplacije prirode izvući tako veliku pouku vjere i povjerenja u Boga!

Međutim, kršćanska kontemplacija Isusovih riječi i parabola nudi mnogo više nego opća, naravna kontemplacija. Zaista se isplati istražiti, zašto je Isus toliko govorio u parabolama i slikama. Prvotni razlog zasigurno treba tražiti u činjenici, da su iste shvatljive čak najjednostavnijem i najneobrazovanijem čovjeku, tj. svatko ih može razumjeti. Drugi je razlog, da su parabole zaista općenito važeće, neovisno o vremenu i prostoru, tako da Isus nije govorio samo svojim suvremenicima, već svim ljudima na cijelom svijetu, svima onima do kojih će doprijeti Evanđelje. Također su parabole nepresušni izvori spoznaje. Parabole uvijek imaju otvoren karakter i moguće je svaki puta iznova otkriti nove aspekte, dublja značenja i šire mogućnosti primjene. One su slobodne, pomične, fleksibilne, tako da nisu čvrsto i nepomično fiksirane u jednoj pouci, a mogu se primijeniti u više slučajeva i primjera, neovisno o jeziku i kulturi. I na koncu jedan od najbitnijih razloga je da vidljive slike i znakovi u parabolama često opisuju velike istine i vjerska otajstva, koje ljudski um teško može obuhvatiti i formulirati jasnim pojmovima. Stoga su potrebne slike, metafore i simboli koji će ujedno otkriti značenje, a istovremeno sačuvati uzvišeni karakter otajstva. Tko bi npr. mogao jasnim pojmovima bolje izraziti dubinu, visinu i mistiku „Pjesme nad pjesmama“ (Pj) nego što to čini u njoj sadržani slikovni jezik? Svakako ovdje treba navesti uzrečicu: „Slika govori više od tisuću riječi.“ Što je istina i mudrost veća (transcendentnija), to ju lakše razumijemo pomoću slika i parabola, jer smo pred njom kao nejaka djeca koja bolje shvaćaju slike nego kompleksne pojmove. Slikovni jezik i jezik parabola je jezik mudrih, koji umiju prikazati teške i kompleksne istine na jednostavan i razumljiv način. Isus je hodajuća mudrost, on je sa svojim brojnim i izvrsnim prisposobama bez sumnje „kralj prisposoba“. Obrnuto, to bi značilo da je tumačenje Isusovih i biblijskih parabola kraljevski put kršćanske kontemplacije, jer vodi do spoznaje božanske mudrosti koja se krije u svim prisposobama i slikama.

Dakle, što više promatramo i razumijemo Isusove prispodobe, te u njima nalazimo nevidljive, duhovne i nebeske tajne vjere, to se više približavamo spoznaji i mudrosti Krista. Stoga je kontemplacija Svetoga pisma kraljevski put k spoznaji Krista, a time i put k samoj „mudrosti i snazi Božjoj“ (1 Kor 1,24).

b) Praksa

Ali kako funkcionira promatranje i kontemplacija Pisma u praksi? Postoje razni načini čitanja i meditiranja nad Pismom,²⁰⁵ međutim metoda koja se najviše dokazala u spiritualnoj praksi Crkve jest klasična i duhovna metoda *Lectio divina*:

„*Lectio divina* je čitanje jednog, u individualnom ili zajedničkom obliku, više-manje dugog odlomka Svetoga pisma, koje se prihvaća kao Božja riječ. Pod utjecajem Duha Svetoga ona vodi do meditacije, molitve i kontemplacije.“²⁰⁶

Klasična²⁰⁷ podjela dijeli *lekciju divinam* u četiri dijela: 1. *lectio* (čitanje), 2. *meditatio* (meditacija), 3. *oratio* (molitva) i 4. *contemplatio* (kontemplacija):²⁰⁸

1. *Lectio*: Prvi korak opisuje pažljivo čitanje jednog odlomka iz Biblije, slušanje Božje riječi. Pritom je razum relativno *pasivan* i prvo prima čistu informaciju i znanje. Čitanje je temelj metode *Lectio divina* te nudi „materijal“ za sjedeći korak, meditaciju.

2. *Meditatio*: Meditacija znači odabrati jedan stih koji najviše dotiče osobu i „meditirati“ nad njim, tj. ponavljati ga svaki puta iznova i razmisliti o njemu. Meditacija ne ostaje na površini, već ulazi u nutrinu i obuhvaća sve pojedinačnosti. Marljivo teži otkrivanju skrivenih istina i to pomoću *aktivnog* uma. Kao da „kopa“ u potrazi za „blagom“. Kada ga nađe, meditacija nam ukazuje otkriće, ali ga ne može podići. Stoga meditacija vodi k molitvi.

²⁰⁵ Usp. PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, Zagreb 1995.

²⁰⁶ Isto mj., pogl. IV.C.2.

²⁰⁷ Sljedeći prikaz prema: GUIGO DER KARTÄUSER, *Scala claustralium. Die Leiter der Mönche zu Gott*, DANIEL TIBI (Prev.), Nordhausen ³2011.

²⁰⁸ Često se još navodi kao dodatna točka „*actio*“ (djelo), u smislu da se „ne samo sluša Božja riječ“, već da se „i vrši“ (usp. Lk 11,28; Iv 13,17; Jak 1,23).

3. *Oratio*. Molitva znači, uzdići se svim snagama prema Gospodinu i okrenuti se prema Bogu. U čitanju je duša *čula* riječ Božju, u meditaciji je ona *razmišljala* o njoj, a u molitvi ona *odgovara* na istu. Ona moli Boga u svojoj poniznosti i čežnji, da joj On da za čim ona čezne, ali što ona sama ne može postići – slasti kontemplacije.

4. *Contemplatio*. Kontemplacija znači prebivati u Božjoj prisutnosti i u ujedinjenju s Njim te okusiti djelom sreću vječnog blaženstva. U njoj će se utažiti glad i žeđ duše, a sve zemaljsko će se zaboraviti. Duša se čudesno krijepi, oživljuje, ujedno opijena i trijezna. Kroz takvu visoku kontemplaciju, koja nadilazi sva osjetila, oduzima se duši tjelesna požuda, tako da tijelo više ne vojuje protiv duha. Na taj se način čovjek potpuno produhovljuje.

Kartuzijanac Guigo opisao je i svrstao ove pojedinačne korake retorički u jednu vrlo lijepu, povezanu „organsku“ cjelinu te ju sažeo formalno i sistematski:

„Čitanje teži prema sreći vječnoga života, meditacija ju otkriva, molitva ju isprosi, a kontemplacija ju okusi. Sam Gospodin govori: 'Tražite i naći ćete, kucajte i otvorit će vam se.' (Mt 7,7). Tražite dakle u čitanju i naći ćete u meditaciji, pokucajte u molitvi, i otvorit će vam se u kontemplaciji. Čitanje tako dovodi krutu hranu do usana, meditacija ju usitnjuje i prožvače, molitva otkriva okuse, a kontemplacija postiže blaženo uživanje.“²⁰⁹

„Čitanje je izvanjska vježba, meditacija unutarnje djelovanje uma. Molitva je čežnja. A kontemplacija nadilazi sva osjetila. Prvi korak je za početnike, drugi za napredne, treći za one vjerne, a četvrti za blažene.“²¹⁰

Ova klasična struktura i oblik *Lekcije divine* nudi odličan uvid kako se kontemplacija dijeli na razne stupnjeve i područja razumijevanja i opažanja te kako pomalo prelazi od pasivnog uma na aktivan um i kako na koncu dovede do onoga, „što nadilazi svako razumijevanje“ (usp. Fil 4,7). Meditacija je ovdje zapravo samo predstupanj do prave kontemplacije (kao što smo već gore rekli kada je bila riječ o definiciji oba pojma). Kontemplacija je, dakle, u potpunom kršćanskom smislu uvijek nadnaravno, nebesko i „božansko“ gledanje i spoznavanje, koje nadilazi naravni razum i može biti samo darovana od Boga. Stoga je božansko čitanje i *Lectio divina* uvijek

²⁰⁹ *Scala claustralium*, pogl. II, str. 6.

²¹⁰ Isto mj., pogl. X, str. 11.

put, put uspona prema pravoj i potpunoj kontemplaciji,²¹¹ tj. prema gledanju i „nadspoznatljivoj spoznaji“ Boga, koja čovjeka sve više mijenja, produhovljuje i „pobožanstvenjuje“:

„Da mogete shvatiti sa svima svetima što je Dužina i Širina i Visina i Dubina te spoznati nadspoznatljivu ljubav Kristovu da se ispunite do sve Punine Božje.“ (Ef 3,18-19)

„A svi mi, koji otkrivenim licem odrazujemo slavu Gospodnju, po Duhu se Gospodnjem preobražavamo u istu sliku - iz slave u slavu.“ (2 Kor 3,18)

Iz svega ovoga proizlazi, dakle, jedan vrlo bitan princip i kriterij za kršćansko razmatranje pisma, a to je njezina *kristocentričnost*. Svaka prava kontemplacija, egzegeza i duhovnost mora biti kristocentrična, kako bi bila *prava i ispravna*. Svi ostali oblici kontemplacije i meditacije unutar i izvan kršćanstva, koji dakle nisu kristocentrični i stoga ne vode do Evanđelja, nisu ispravni, jer ne vode do srca, vrhunca i punine istine i mudrosti, koja je sam Krist, i stoga i ne mogu voditi do spasenja (usp. Iv 14,6; Dj 4,12; 1 Tim 2,4-5).²¹²

Također je postalo jasno, da je samo čitanje Pisma nedovoljno, već je svakako nužna molitva kako bi postigli savršenu kontemplaciju i ujedinjenje s Bogom:

„Razmatranje se služi mišlju, maštom, osjećajima i željom. To sabiranje nužno je da se produbi vjersko uvjerenje, da se potakne obraćenje srca i ojača volja da slijedi Krista. Kršćanska molitva prvenstveno nastoji razmatrati 'Kristova otajstva', kao u božanskom čitanju (lectio divina) ili Gospinoj krunici. Taj oblik molitvenog razmišljanja ima veliku vrijednost, ali kršćanska molitva treba težiti još dalje: k spoznaji ljubavi gospodina Isusa Krista i jedinstvu s Njim.“ (KKC 2708)

²¹¹ Stoga se kontemplacija kao put do gledanja Boga često i rado označava od strane mističara kao „nebeske ljestve“, npr. ovdje: „*Scala claustralium*“ (= „ljestve monaha k Bogu“) ili glavno djelo sv. Ivana Klimakosa: grč. *Klimax tu paradeisu* (lat. *Scala paradisi* = „stepenice/ ljestve k raj“), koje se temelji na Jakovljevom snu u kojemu je vidio ljestve koje su sezale sve do neba (usp. Post 28,12) ili pak poznato djelo „Uspon na brdo Karmel“ sv. Ivana od Križa. Ali ipak se ne smije nikad zaboraviti kršćanski prioritet i pravi odnos između *anabatskoj* i *katabatkoj* dimenziji kontemplacije (usp. nap. 179).

²¹² To je danas npr. slučaj u ezoteriji i New-Age pokretu, te u dalekoistočnoj transcendentalnoj meditaciji. Usp. *Isus Krist – donositelj vode žive*, pogl. 3.1.

3.2.3.2. Kontemplativna molitva

a) Teorija

Kada je riječ o kršćanskoj molitvi postoje razni *oblici*, kao npr. formalna molitva (Očenaš, Zdravo Marijo, itd.), slobodna molitva vlastitim riječima, časoslov, krunica, križni put, euharistijsko klanjanje, itd. Uz to postoje još različite *vrste* molitve, npr. prošnja, zahvala, tužaljka, hvalospjev, klanjanje, itd. Postoje također različite *razine* unutar molitve, kao npr. izvanjska, usmena molitva, onda unutarnja, razmatrajuća molitva razuma i konačno „unutarnja, tiha i slušajuća molitva srca“ koja predstavlja najveću razinu kontemplacije (usp. KKC 2710; 2716; 2717). To je konačno praktična definicija i oblik *kršćanske* kontemplacije u pravom i potpunom smislu: „razmatranje i gledanje Boga i Krista kroz unutarnju, šuteću i slušajuću molitvu srcem“.

Sam Isus nam daje mnoge primjere i pouke kršćanske molitve. On poznaje, svejedno u kojem obliku, jel javno ili osobno, tiho ili glasno, u zajedništvu ili samoći, sve oblike molitve, npr. molitvu zahvale (npr. Mt 14,19), veličanje (npr. Mt 11, 25), molitvu prošnje (npr. Mt 26,39; Iv 17,20; Lk 22,32), čak i tužaljku (npr. Mt 27,46). Ali za kontemplativnu molitvu često se povlači u osamu, na skrovića mjesta, gdje je često noću ili rano ujutro dok je još bilo mračno molio (usp. Mt 14,23; Mk1,35; Lk 5,16; 11,1). Na samom početku svog poslanja, „vođen Duhom svetim“, četrdeset je dana molio i postio u pustinji (usp. Mt 4,2). Tako pruža kršćanstvu savršeni primjer askeze i kontemplacije te pokazuje koje su vanjske i unutarnje uvjete i pripreme potrebne, kako bi duša došla do mističnog gledanja i iskustva s Bogom: to su samoća, tišina, šutnja, razmatranje, molitva, post i potpuno otvaranje i usmjerenje k Bogu u unutarnjoj molitvi u šutnji i pouzdanoj kontemplaciji (usp. Iz 30,15). Kao što je Mojsije na brdu Sinaju (Izl 24,18), tako je i Isus u pustinji savršeni, *praktični primjer* za kontemplaciju. Izvrstan oblik današnje imitacije tog primjera su *duhovne vježbe* koje su spoj molitve i razmatranje Pisma.

Na prvom mjestu formalnih kršćanskih molitava stoji naravno molitva „Očenaša“, koji je sam Isus dao svojim apostolima nakon što su ga zamolili: „Gospodine, nauči nas moliti“ (LK 11,1-4). Ono što je novo, revolucionarno i ono

suštinski kršćansko u Očenašu nisu ponajprije iznesene prošnje koje su, doduše, „sažetak cijelog Evanđelja“ (KKC 2761), već novo nazivanje i odnos prema „Ocu“ unutar samoga Trojstva: „Pa ne primiste duh robovanja da se opet bojite, nego primiste Duha posinstva u kojem kličemo: 'Abba! Oče!'“ (Rim 8,15; usp. KKC 2777) Kršćanska molitva stoga više nije molitva ljudi, koji su od Boga samo *stvoreni*, već „Božje djece“, koja su od Boga „rođena“ (Iv 1,13). To nije više molitva robova i tuđinaca, već „Božjih ukućana“, koji „po Duhu imaju pristup Ocu“ (Ef 2,18-19). Što proizlazi iz toga? Beskrajno povjerenje i pouzdanje u molitvi! „Stoga vam kažem: Sve što god zamolite i zaištete, vjerujte da ste postigli i bit će vam!“ (Mk 11,24) „Ako dakle vi, iako zli, znate dobrim darima darivati djecu svoju, koliko li će više Otac vaš, koji je na nebesima, dobrima obdariti one koji ga zaištu!“ (Mt 7,11) Stoga je vjera neophodna u molitvi. Bez nje je molitva besmislena i beskorisna: „Ali neka ište s vjerom, bez ikakva kolebanja. Jer kolebljivac je sličan morskome valovlju, uzburkanu i gonjenu. Neka takav ne misli da će primiti što od Gospodina.“ (Jak 1,6-7) Molitva je čin vjere i pouzdanja. Stoga je i kontemplacija kao najviši oblik molitve po svojoj naravi *čin vjere* (a ne samo čin razuma), jer samo vjera otvara spoznavanje Boga: „Nisam li ti rekao: budeš li vjerovala, vidjet ćeš slavu Božju?“ (Iv 11,40)

Ali nije samo vjera bitna u molitvi, koja je takoreći snaga molitve, već i *čistoća srca*. Što naime vrijedi moliti: „i otpusti nam duge naše“, ako prije toga nismo oprostili „dužnicima našim“? Isus kaže: „Ako dakle prinosiš dar na žrtvenik pa se ondje sjetiš da tvoj brat ima nešto protiv tebe, ostavi dar ondje pred žrtvenikom, idi i najprije se izmiri s bratom, a onda dođi i prinesi dar.“ (Mt 5,23-24) Ili što koristi moliti samo „kako bi bili viđeni od ljudi“? Nečista nakana molitve vodi do nečistog i krivog cilja: „Primili su već svoju plaću.“ (Mt 6,5) I što koristi „blebetati kao bezbožnici“, kada Bog „zna, što nama treba i prije nego ga ištimo“ (usp. Mt 6,8)? Stoga molitva zapravo nije govor usana već unutarnji govor srca: „Da bi nam molitva bila uslišana, ne ovisi o količini riječi već o gorljivosti naših duša.“ (Ivan Zlatousti, KKC 2700) Kontemplacija je, dakle, najdublji unutarnji *čin srca*, tj. osobna i subjektivna čežnja i žudnja za Bogom.

Stoga se Bog ne traži usnama i mnoštvom riječi, već čežnjom i žudnjom duše, a Boga se ne gleda glavom i mnoštvom misli već „čistoćom srca“: „Blaženi oni koji su čista srca, jer će oni gledati Boga.“ (Mt 5,8) Kao što je rekao mali princ: „Samo se

srcem dobro vidi.“ Ali ako srce nije čisto, ne može ni vidjeti dobro. Logično. Upravo iz tog razloga nužno je da prije kontemplativnog razmatranja božanskih tajni srce bude potpuno očišćeno od svega zla,²¹³ kako bi „čisto i zdravo oko“ (usp. Mt 6,22-23) moglo vidjeti onoga koji je „svjetlo“ i u kojemu „nema tame“ (usp. 1 Iv 1,5).

Za bolje shvaćanje ove velike istine kršćanski su mističari koristili sliku „ogledala srca“:

„Bog postaje vidljiv onima koji su u stanju vidjeti njega, a to je kada duhovne oči drže otvorene. Iako svi imaju oči, kod nekolicine su one zamućene i ne mogu vidjeti svjetlo sunca. Pa kad slijepci ne vide onda nikako ne proizlazi da sunce ne sija, već slijepci moraju nedostatak pripisati sebi i svojim očima. Tako i ti, čovječe, imaš zamućeni vid koji je posljedica tvojih grijeha i loših djela. Poput blistava ogledala čista neka bude čovjekova duša. Ako se uhvati hrđa na ogledalu, onda čovjekov odraz više nije vidljiv na zrcalu; tako i čovjek koji je u grijehu nije u stanju vidjeti Boga (...) Ali možeš biti izliječen, ako to želiš. Prepusti se liječniku, i on će ukloniti mrenu na očima duše i srca. Tko je tvoj liječnik? Bog, koji liječi i oživljuje svojom riječju i mudrošću. (...) Ako se toga spomeneš, čovječe, i pritom živiš čisto, pravedno i sveto, onda možeš vidjeti Boga. Ali ponajprije zadrži vjeru i strah Gospodnji u svom srcu, onda ćeš razumjeti te stvari.“²¹⁴

Ovdje jasno dolazi do izražaja metodološka razlika između znanosti i mudrosti, između empirijske i metafizičke spoznaje, te između shvaćanje prirode i gledanja Boga. Znanstvenik može očima razuma bez problema shvatiti naravne, empirijske i vremenske istine, neovisno o tome je li srce čisto ili nečisto, je li grešnik ili svetac. Jer naravna spoznaja empirijskih opipljivih istina ne ovisi o čistoći srca ili duše, već samo o čistoći razuma (npr. o logici, moći argumenta i dokaza, smislenosti, itd.). Stoga se prepoznaju empirijske istine čisto racionalno pomoću naravnog svjetla razuma, a ne duhom i srcem. No mudrac ne može tako lako spoznati duhovne, metafizičke i vječne istine, jer one ne mogu biti shvaćene pomoću naravnog razuma, već samo „očima srca“, tj. nadnaravnim svjetlom mudrosti u duhu i srcu. Stoga je potrebno da filozof koji traži mudrost i teolog koji traži Boga u svojoj nutrini bude čist, dobar i pravedan,

²¹³ Usp. „Ubojstva, preljubi, bludništva, krađe, lažna svjedočanstva, psovke. To onečišćuje čovjeka.“ (Mt 15,19-20); ili pak „sedam smrtnih grijeha“: oholost, škrtost, zavist, srdžba, bludnost, neumjerenost i lijenost; ili popis grijeha koji navodi Pavao (1 Kor 6,9-10; Gal 5,19-21).

²¹⁴ TEOFIL ANTIOHIJSKI, *Autoliku*, Knjiga I, pogl. 2 i 7.

kako bi postigao pravu mudrost i gledanje Boga, tako da *pravi* mudrac zaista mora biti uvijek krepostan, iskren, pravedan i svet čovjek.

Na ovom mjestu se vraćamo konačno uvodnom pitanju ovog poglavlja. Što to zapravo znači, „vidjeti očima srca“? Kako izraziti i objasniti tu metaforu pomoću znanstvenih pojmova? I koja je zapravo razlika između „oka razuma“, „oka vjere“ i „oka duha i srca“?

Kao što smo već ranije ustanovili, čovjeku je moguće kroz filozofsku spekulaciju i kontemplaciju djelomično spoznati Boga i metafizičke istine pomoću očima i naravnog svjetla razuma. To je moguće, jer ljudski razum ima „*naravni* udio u svjetlu božanskog razuma“²¹⁵. Na taj način oko razuma može postići takoreći kroz „vlastitu“ snagu naravnu i ljudsku mudrost (kao npr. metafiziku i naravnu teologiju). Ali svjetlo vjere i milosti daruje ljudskom umu mnogo dublju i potpuniju spoznaju vjerskih istina, jer vjera daruje „*nadnaravni* udio u svjetlu božanskog razuma“.²¹⁶ Tako može oko razuma pomoću božanske snage i prosvjetljenja postići čak nadnaravnu i „božansku“ mudrost i uvid u unutartrajstveni život Boga, kao što je ranije već rečeno (usp. 1 Kor 2,6-16). S obzirom da takva nadnaravna spoznaja i prosvjetljenje uma dolazi kroz vjeru, ona se naziva „prosvjetljena vjera“ ili „oko vjere“ (*fides oculata*). Poanta je u tome, da oko uma i oko vjere označava jedno te isto oko, tj. jednu te istu duševnu moć ljudske spoznaje – njegov um. Razlika je samo u činjenici, da svjetlo vjere toliko umnožava, jača i usavršava naravnu moć spoznaje uma, da se vjera u praktičnom smislu poistovjećuje novim, božanskim okom. Međutim nije oko pomoću kojeg čovjek spoznaje božanske tajne zapravo novo, već samo svjetlo u kojim ga on vidi.²¹⁷ Slično je i s očima duha i srca.

Sa sv. Augustinom razlikuje i sv. Toma pojam „mudrosti“ i „znanosti“ u smislu da je mudrost „spoznaja viših, vječnih i božanskih istina“ za razliku od znanosti koja je „spoznaja nižih, vremenitih i svjetovnih istina“.²¹⁸ Ali on kaže da nije riječ o dvije različite *moći spoznaje*, već samo o dva različita *dijela i područja* jednog te istog uma. Prema tome um se sastoji od jednog „višeg dijela“, tj. „spekulativni, kontemplativni

²¹⁵ Usp. STh, I, q. 12, a. 11 ad 3.

²¹⁶ Usp. STh, I, q. 12, a. 5 co.

²¹⁷ Unutarnje ljudsko oko, tj. njegov um, se pak „obnavlja“, tj. čisti, liječi i prosvjetljuje.

²¹⁸ Usp. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XII, 14.

um“ (*intellectus speculativus*, odn. *mens*), koji se odnosi na mudrost, te od jednog „nižeg dijela“, tj. „praktični um“ (*intellectus practicus*, odn. *ratio*), koji se odnosi na znanost.²¹⁹ Stoga proizlazi, da se, kada je riječ o „očima duha i srca“, pomoću kojih se mogu gledati božanske istine, ne radi o drugom oku i moći spoznaje duše, već o najvišim, „božanskom“ dijelu i području ljudskog razuma, takoreći njegovom „vrhu“ (lat. *apex*), kojeg nazivamo „duhom“ (lat. *intellectus* ili *mens*). „Oko duha i srca“ je dakle – kao i „oko vjere“ – *teoretski* jedno te isto „oko razuma“, samo što ga razlikujemo u *praktičnom* smislu, naime ukoliko spoznajemo naravne istine, govorimo o (racionalnom) „oku razuma“ (*ratio*), a ukoliko spoznajemo nadnaravne istine, govorimo o (duhovnom) „oku duha i srca“ (*mens*).

Iz toga proizlazi, naime, opravdano pitanje, ako li je, dakle, jedan te isti um pomoću kojeg se gledaju naravne i nadnaravne istine, zašto je onda za spoznaju nadnaravnih istina potrebno čisto srce, a za drugo nije?

Odgovor je: zato što viši dio uma (ljudski duh i srce) može u suprotnosti od nižeg dijela (čistog razuma) biti onečišćeno i ranjeno od grijeha. Biblijsko-kršćanska antropologija, naime, dijeli ljudsku narav načelno u dva, odn. tri područja, tj. u „tijelo i dušu“ (usp. Mt 10,28), odnosno u „tijelo, dušu i duh“ (usp. 1. Sol 5,23). Duša i duh često se koriste kao sinonimi, jer oboje pripadaju, za razliku od tijela, duhovnoj netjelesnoj naravi čovjeka i toliko su međusobno isprepleteni i sjedinjeni da su gotovo jedno. Stoga je što se tiče *praktične* strane često nemoguće razlikovati duh i dušu. *Načelno*, dapače, mogu se ipak pomoću veće sile razdvojiti: „Živa je, uistinu, Riječ Božja i djelotvorna; oštija je od svakoga dvosjekla mača; prodire dotle da dijeli dušu i duh...“ (Heb 4,12) Već smo ranije spomenuli što se događa kada se duša i duh odvoje, naime duša umire jer je duh život duše. „Duh je onaj koji oživljuje, tijelo ne koristi ništa. Riječi koje sam vam govorio duh su i život su.“ (Iv 6,63) Upravo to se dogodilo Adamu i Evi. U početku ih je Bog stvorio u nevinosti, pravednosti i besmrtnosti. Da nisu sagriješili, nikada ne bi umrli.²²⁰ Tijelo im je umrlo, jer je duša umrla. Duša im je pak umrla jer se grijehom odvojila od Boga, a time je izgubila svoju izvornu pravednost i vječni život (= duh Božji). Sv. Augustin kaže: „Kao što tijelo umire, kada

²¹⁹ Usp. STh, I, q. 79, a. 9 co. und 11 co.

²²⁰ II. VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes*, Br. 18 (DH 4318). Usp. Mudr 1,13; 2,23f; Rim 5,21; 6,23; Jak 1,15.

ga duša napusti, tako i duša umire, kad napusti Boga.²²¹ U tom smislu je sam Bog duh i život duše, takoreći duša naše duše i život našeg života (usp. Gen 2,7).²²²

Duh je dakle najviši i „najbožanstveniji“ dio ljudske duše, on je svjetlo koje duši daruje život (usp. Iv 1,4) i mjesto u čovjeku na kojemu prebiva Bog (usp. Ef 3,17-19). Drugim riječima: čovjekov duh je „božansko srce“ ljudske duše. Ili još jednostavnije: duh je „srce duše“ i „čovjekovo srce“. Upravo iz tog razloga i jesu „duh i duša“ nerazdvojni kao i „srce i duša“. Duh i srce označavaju istu stvar. Oni su potpuni sinonimi. Zato su i „oči srca“ isto što su i „oči duha“, jer je „srce“ samo slikovita metafora za znanstveni pojam duha koji stoga oboje označuju jednu te istu stvar.²²³ Kao što je fizičko srce biološki princip ljudskog života, tako je duh duhovni princip ljudskog života. Stoga metafora „srce“ vrlo prikladno izražava ono što je „duh“ za dušu i čovjeka.²²⁴

Duh je, dakle, srce i vrh ljudske duše i uma. Time se poblize označio ljudski duh. No, ipak treba ići korak dalje i dublje kročiti u istragu ljudskog duha i srca kako bi se njegov „tajnoviti vrh“ još bolje i temeljitije shvatio da bi se odgovorilo na uvodno pitanje.

Središnje mjesto u Bibliji koje bi moglo dati bolji uvid u tajnu ljudskog duha je „stablo spoznaje dobra i zla“ (Post 2,9). Kada su naime Adam i Eva jeli sa stabla spoznaje, „otvorile su im se oči“, tako da su postali „kao Bog“ i „spoznali su dobro i zlo“ (Post 3,7.22). Moć koja čini čovjeka Bogu sličnim je sposobnost razlikovati dobro i zlo. Ona čovjeka čini *moralnim bićem*, koje je za razliku od životinja slobodno činiti dobro ili zlo. Životinje *moraju* zbog svojih naravnih instinkta i nagona činiti onako

²²¹ *De Trinitate*, XIV, 3.5.

²²² Ovo je vrlo duboka i značajna antropološka izjava! To naime znači, da je sam Bog bitni i konstitutivni dio ljudske naravi, tj. da čovjek bez Boga nije čovjek i da je čovjek bez Boga (duhovno) mrtav. Upravo je to ono što obilježava čovjeka kao religiozno biće, kao *homo religiosus*, koji bez Boga ne može biti pravi čovjek i bez Božjeg duha zapravo ne može živjeti. Prema tome je čovjek bez Boga i duha kao čovjek bez srca i duše, tj. mrtav i prazan.

²²³ Usp. STh, I, q. 12, a. 3 ad 1.

²²⁴ Ovisno o kontekstu postoje dva različita značenja i područja „duha“. U prvom se time poima duhovna „supstancija“ i „narav“, dakle ono što je čovjek u ontološkom smislu. U latinskom jeziku se tu koristi pojam „*spiritus*“. Tako se npr. Bog, anđeli i djelomično ljudi označavaju kao „duhovi“ za razliku od životinja i time se razlikuju od materijalnih bića (usp. „*Sanctus Spiritus*“ = „Duh Sveti“). Drugo značenje „duha“ misli na „moć“ i „sposobnost“ duha, dakle npr. na duh kao „svijest, um, misli, smisao, stav ili držanje“. Ovdje se u latinskom jeziku više koristi pojam „*mens*“. Tako npr. i glavno djelo sv. Bonaventure o kontemplaciji nosi naslov „*Itinerarium mentis in deum*“, čime se misli na mističan „put duha (kao duhovna moć spoznaje) k Bogu“. U tom drugom smislu (*mens*) su dakle „Bog, Duh i Istina“ ostvarenje i usavršavanje, tj. „svjetlo i život“ ljudske duše (usp. Iv 1,4; 6,63; 16,6; 17,3; 1 Iv 5,20).

kako čine jer nemaju izbora, međutim čovjeku je darovana slobodna volja te prema njoj može birati dobro ili zlo. Ta *moralnost* uzdiže čovjeka visoko iznad životinja prema nebu i „skupštini bogova“ (usp. Ps 82), jer mu je s tom sposobnošću dano da vidi ono što je osjetilnim očima nevidljivo, a znanstvenoj empiriji nedostižno, naime duhovni svijet *morala*: Svijet, koji kao nevidljivo nebo okružuje vidljivi svijet u kojemu se bore dobro i zlo: ubojstvo, prijevara, bludništvo, krađa, laž, pohlepa, neumjerenost, mlakost, nemilosrdnost s jedne strane – te ljubav, vjernost, milosrđe, prijateljstvo, iskrenost, poniznost, skromnost, nesebičnost, požrtvornost i velika junačka djela s druge strane; svijet u kojemu se ljudi trude u licu znoja svojega živjeti iskreno, pravedno i kreposno, a ipak uživaju u svojim porocima; svijet u kojemu se propovijeda pravednost, a živi se nepravednost; svijet u kojemu se u vatri požuda rađaju grešnici, a u vatri križa kuju se sveci: da, to je svijet u kojemu kroče djeca svjetla i djeca tame svojim putem do Božjeg suda, a Božja zadnja riječ otvorit će dvojna velika vrata kroz koja svatko mora proći. To su vrata koja vode u vječni život ili vrata koja vode u vječno prokletstvo. To je čudesan svijet morala u kojemu živimo i koji na čudesan način nosimo u vlastitom srcu. Drugim riječima: svijet morala je svijet našeg srca.

Time smo napokon našli pojam koji će nam otkriti temeljnu i presudnu istinu o ljudskom duhu! Kako se naime zove moralna sposobnost pomoću koje spoznajemo i razlikujemo dobro i zlo? Općenito ju nazivamo „savjest“. Drugi vatikanski koncil definira savjest kao „najskrovitiju jezgru i svetište čovjeka, gdje je on sam s Bogom, čiji glas odzvanja u njegovoj nutрини“ (GS 16). Bog se čovjeku obraća i otkriva u „knjigama“ prirode, Pisma i savjesti. Savjest nije, za razliku od prve dvije knjige, nikakvo otkrivenje izvana, već je prema crkvenom nauku intimno i neposredno otkrivenje, tj. „Božji glas u čovjekovoj unutrašnjosti“ koji nam se obraća, koji nas prosvjetljuje, poučava i upravlja. Savjest nam omogućuje da na tajnovit, intuitivan i neposredan način čujemo Božji glas u unutrašnjosti kako bi spoznali Božju volju i mogli kročiti pravim putem (usp. Izl 23,20-21). Tako sv. Pavao piše o poganima: „Ta kad se god pogani, koji nemaju Zakona, po naravi drže Zakona, i nemajući Zakona, oni su sami sebi Zakon: pokazuju da je ono što Zakon nalaže upisano u srcima njihovim. O tom svjedoči i njihova savjest...“ (Rim 2,14-15)

U „skrivenom središtu“, u najdubljoj čovjekovoj unutrašnjosti postoji, dakle, jedna tajnovita i takoreći „neposredna“ poveznica s Bogom, gdje čovjek može čuti Božji glas i spoznati Njegovu načelnu i općenitu volju, tj. njegov zakon. To je zapravo trajna, nadnaravna i intuitivna spoznaja koju čovjek u svojoj nutrini jednostavno zna, vidi i čuje, ne pomoću racionalnog i diskurzivnog razmišljanja već zahvaljujući nadnaravnoj intuiciji i božanskom nadahnuću. Kao što je čovjek nepogrešivo svjestan sebe, tako je po svojoj naravi nepogrešivo zna što je dobro i zlo i da mu je činiti dobro a izbjegavati zlo. To intuitivno znanje, koje je čovjeku po svojoj naravi uvijek „su-prisutno“ i „su-svjesno“, je takoreći naravna „(su-)svijest“ (lat. *con-scientia* = „suznanje, svijest, savjest“), odnosno sigurna i nepogrešiva čovjekova „savjest“ (gr./lat. *synderesis* = „savjest“; usp. njem. *Ge-wissheit* = „sigurno znanje“ i *Ge-wissen* = „savjest“).

Prema sv. Tomi²²⁵ i Pieperu (pra)savjest je – isto kao i svijest – naravni habitus i stanje duha, ne neka druga duševna moć u pravom smislu (kao što je to um), već je razlika samo što ju, *praktično* gledano, koristimo kao moć razlučivanja kada donosimo odluke prema savjesti:

„Teoretski spoznavajući duh ponajprije vidi dobro u sebi; međutim pra-savjest, u svojoj praktičnoj spoznaji, shvaća dobro kao pokretajući uzrok djelovanja.“²²⁶

„Pra-savjest je naravan, prirodan 'stav' (habitus) ljudskog duha, pomoću kojega duhu se utiskuje izvorni nepogrešivi sud o dobru kao smislena svrha ljudskog djelovanja. Glas pra-savjesti je – sadržajno gledano – naravni moralni zakon; pra-savjest je naravna prisutnost etičkog naravnog zakona. [usp. STh I-II, 94,1 ad 2; 71,6 ad 4; 94,2]“²²⁷

„Pamet se, naime, ne usmjerava neposredno na zadnje – naravne i nadnaravne – svrhe ljudskog života, već na puteve prema tim ciljevima. (...) Djelotvorno jedinstvo pra-savjesti i pameti, inače, nije ništa drugo nego što mi običavamo nazivati 'savjest'.“²²⁸

Ta savjest, „najskrivenije središte“, „najviši vrh“ i „najdublje svetište“ u čovjeku, je upravo ona stvarnost, koju često nazivamo „okom“ ili „ogledalom srca“. Spomenuta metafora „oči srca“ upravo to i želi izreći, da se srcem može vidjeti nešto, što razumom nije moguće vidjeti. Tomu odgovara funkcija savjesti, naime spoznati i

²²⁵ Usp. STh, I, q. 79, a. 12co. i 13co.

²²⁶ *Die Wirklichkeit und das Gute*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 5, str. 74.

²²⁷ Isto mj., str. 78.

²²⁸ *Traktat über die Klugheit*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 4, str. 9.

procijeniti ono što je nevidljivo, nadnaravno i „moralno-božanstveno“. Stoga metaforičkoj izjavi „gledati srcem“ ili „slušati srce“ odgovara stvarnost „slušati svoju savjest“ ili „živjeti prema savjesti“. Jer „božanskim glasom“ savjesti u srcu često možemo bolje vidjeti nego očima pameti (usp. 1 Sam 16,7; Job 11,6).

Mudri Salomonov sud divan je primjer toga (usp. 1 Kralj 3,16-28). Kada su dvije bludnice tvrdile svaka za sebe da je majka jednog novorođenčeta, a nije bilo niti svjedoka niti dokaza, tako da nije postojalo objektivno, pravedno i logično rješenje za problem, tada je on dao upute da se dijete rasiječe mačem na dva dijela kako bi svaka dobila polovinu. Prava majka se pritom odrekla od djeteta kako bi ono moglo živjeti dok je druga žena prihvatila okrutnu presudu. Na taj način je Salomonova mudrost očitovala ono što ni osjetilne oči niti oči čistog razuma nisu mogle vidjeti već samo „oči srca“, naime ljubav u srcu majke i laž u srcu bludnice. – Tako, dakle, obasjava svjetlo božanske mudrosti svoju djecu ako „slušaju njen glas“ (usp. Iv 10,27) i „prepuste se njezinom vodstvu“ (usp. Rim 8,14). Stoga mudrost nije bila Salomonova, već Božja, jer je pisano: „u njemu biva božanska mudrost.“ (1 Kr 3,28)

Očima srca se, dakle, može više i bolje vidjeti, kako nas mali princ uči. Međutim, često su oči srca (duhovne oči) „slijepe“, a ogledalo srca „nečisto“. Ova metafora vuče svoje korijene iz istine, da i čovjekova savjest može biti poput ogledala „čista ili nečista“, ovisno o tome je li savjest zaprljana grijehom ili nije:

„Dakle, što više prevladava ispravna savjest, to se više osobe i društvene skupine udaljavaju od slijepe samovolje i nastoje se prilagoditi objektivnim normama moralnosti. Ipak se nerijetko događa da je savjest u zabludi uslijed nesavladiva neznanja, a da time ipak ne gubi svoga dostojanstva. Ali to se ne može reći kad se čovjek malo brine da traži istinu i dobro i kada savjest zbog grešne navike pomalo postaje gotovo slijepa.“ (GS 16)

Krug se lagano zatvara i otkriva se odgovor na gore navedeno pitanje zašto samo čista duša ili čisto srce može vidjeti Boga i duhovne istine. Na isti način na koji čisto ogledalo zrcali sunčeve zrake, tako se i „Božje svjetlo“ (usp. Ps 36,10), tj. „istina“ (usp. Iv 14,6) i „dobro“ (usp. 1 Iv 4,8) mogu zrcaliti samo u čistoj, dobroj savjesti i svijetliti u njoj. Zli ljudi Boga ne mogu gledati srcem, jer Bog ne prebiva u njihovim srcima. Bog, odnosno Isus se ne može sjediniti sa zlom i tamom: „Ta što ima pravednost s bezakonjem? Ili kakvo zajedništvo svjetlo s tamom? Kakvu slogu Krist s

Belijarom?” (2 Kor 6,14-15)²²⁹ Iz tog razloga nije potrebna samo velika moć spoznaje kako bi spoznali više istine, već itekako velika čistoća duha i srca: „Sve je čisto čistima; okaljanima pak i nevjernima ništa čisto, nego su im okaljani i razum i savjest.“ (Tit 1,15)²³⁰ Upravo iz tog razloga i jest nužno krštenje za sve ljude jer su rođeni u istočnom grijehu. Krštenje ne služi „odlaganju tjelesne nečistoće, nego je molitva za dobru savjest upravljenu Bogu po uskrsnuću Isusa Krista“ (1 Pt 3,21). Dragocjena krv Isusa Krista je ta koja „čisti (dušu) od svakog grijeha“ (1 Iv 1,7), tako da njezina savjest i duhovno oko nakon krštenja postaje potpuno čisto i zdravo te može opet vidjeti Božju slavu u sebi:

„(...) jer je posve sigurno da će je sam Gospodin ispuniti Sobom kad ispraznimo sve ono što je stvor i kad ga se odrekemo radi ljubavi Božje. Tako je Isus Krist, naš Gospodin, moleći jedanput za Svoje apostole - ne znam gdje - rekao da budu jedno s Ocem i Njime, kao što je Isus Krist naš Gospodin u Ocu i Otac u Njemu. Ne znam koja ljubav može biti veća od ove! I nećemo propustiti da uđemo ovamo svi jer je ovako rekla Njegovo Veličanstvo: *Ne molim samo za njih nego i za sve one koji će vjerovati u mene*, pa kaže: *Ja sam u njima*. (...)

Bože mili, kako li istinitih riječi! Kako li ih razumije duša jer u ovoj molitvi to vidi po sebi! I kako li bismo ih sve razumjele kad to ne bi bilo našom krivnjom, jer riječi Isusa Krista, našega Kralja i Gospodina, ne mogu proći. Ali kako zakazujemo time što se ne pripremamo i ne odvrćemo od onoga što može smetati svjetlu, ne vidimo se u ovom zrcalu koje promatramo, gdje je urezana naša slika.²³¹

S ovim znanjem možemo ovdje već zaključiti kako ono što ljudska poezija i književnost izražavaju pojmovima „srce“ i „oči srca“ nipošto nisu samo romantični izljevi emocija koje nemaju svoju primjerenost u stvarnosti, već suprotno, govore o

²²⁹ Dobro i zlo ne mogu istovremeno supostojati, jer zlo nema vlastiti bitak već je ono samo negacija odnosno „nedostatak dobra“ (lat. *privatio boni*). Prema tome zlo je *per definitionem* uvijek ono „ne-dobro“ koje *apsolutno nespojivo* s dobrim (kao biti i ne-biti).

²³⁰ Filozofski gledano su ono što jest i ono što je jedno, istinito i dobro jedno: „ens, unum, verum, bonum, convertuntur“ (usp. ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, p. I, Tract. 6, q. 28). Teološki gledano u Bogu su bitak, istina i dobrota savršeno jedno, kao što su Otac, Sin i Duh Sveti jedno. Bog je najviša istina, tako da je najviša istina ujedno najviše dobro. Čim su dakle istine veće i više, tim je veća i viša njihova dobra bit. A što je veća i viša dobra bit istine, to je potrebnija viša čistoća duha kako bi nju spoznao, jer se nečist duh ne može sjediniti s onim dobrim, čistim i svetim i stoga ne može ni prodrijeti do njega, niti ga spoznati. I obrnuto: što je duh čišći i svetiji, tim je više u stanju prodrijeti do onog istinitog i dobrog i spoznati ga. To je kao kad se hrđavi metal približi vatri: što se više približava i sjedini s vatrom, tim više izgara prljavština i hrđa, a ostaje čisti metal. Tako je i s dušom: što se ona više sjedini s Bogom i što ga više želi spoznati, to više mora ukloniti prljavštinu i grijeh od sebe, jer samo čista duša može opstati u svjetlu i vatri božanskog sunca, tj. u istini i ljubavi Božjoj.

²³¹ TEREZIJA AVILSKA, *Zamak duše*, u: *Kršćanski klasici (13) – Karmelski izvori (3)*, RUDOLF KOŽLIJAN (prev.), JAKOV MAMIĆ (gl. ur.), Zagreb 2011., VII, 2, 7-8, str. 139.

najvećim antropološkim, epistemološkim i psihološkim istinama ljudske naravi, naime o čovjekovom *duhu* (= „srce“) i o *savjesti* (= „oči srca“). „Duh i savjest“ su, dakle, te velike metafizičke istine i područja u kojima se odvija kontemplacija. Smisao i svrha kontemplacije je otvaranje i prosvjetljenje „očiju srca“ u čovjeku kako bi naučio spoznati cjelovitu i svekoliku stvarnost u kojoj živi, te razumjeti ono što je u životu zaista bitno.

„Bog Gospodina našega Isusa Krista, Otac Slave, dao vam Duha mudrosti i objave kojom ćete ga spoznati; prosvijetlio vam oči srca da upoznate koje li nade u pozivu njegovu, koje li bogate slave u baštini njegovoj među svetima i koje li prekomjerne veličine u moći njegovoj prema nama koji vjerujemo.“ (1 Ef,17-19)

Pokušamo li sažeti ovaj dio odlomka, onda bismo zaključno mogli reći kako čovjek posjeduje dva, odnosno tri oka, ovisno o tome koliko se grubo ili fino definira njegova narav. Ako čovjeka u *grubom* smislu definiramo kao „dušu i tijelo“, onda čovjek ima dva oka, naime ono vanjsko, tjelesno oko, te ono unutarnje, duhovno oko, tj. oko razuma. Definiramo čovjeka pak *finije* kao „duh, dušu i tijelo“ onda čovjek *teoretski* također ima samo dva oka, međutim *praktično* gledano ima ih tri (jer se ovdje jedno te isto oko razuma dijeli na dva različita dijela i područja): 1. *Oči tijela*, pomoću kojih spoznanje čuvstvene istine. 2. *Oči duše*, tj. svoj razuma, pomoću kojih spoznaje naravne, vremenske i stvorene istine, te tako postiže racionalnu znanost. 3. *Oči duha i srca*, tj. svoju savjest, pomoću koje (djelomično) spoznaje nadnaravne, metafizičke, duhovne, moralne, vječne, nestvorene i božanske istine, te tako postiže mudrost i spoznaju Boga. Naime, po svojoj naravi ovo treće oko je slabo i zbog grijeha gotovo slijepo, tako da slično očima šišmiša koji ne može gledati sunčevu svjetlost. Međutim, ovo slabo oko može postati „oko sokolovo“ (ili ovisno o autoru „oko vjere“, „oko kontemplacije“, „Božje oko“, itd.), koje može sunce, tj. Boga gledati, kada se pročisti u krštenju (i pokori, kajanju i ispovijedi) od grijeha i tako se izliječi, te se kroz vjeru i svjetlo božanske milosti prosvijetli. Tada postaje dostojno i sposobno gledati i spoznati velike i božanske tajne vjere i duhovnog života. Stoga su vjera i čistoća srca ujedno esencijalni *duhovni i metafizički principi spoznaje*, tj. apsolutno potrebne pretpostavke i uvjeti (*conditio sine qua non*) bez kojih nema kršćanske kontemplacije i gledanje Boga.

Općenitom i grubom pojmu „čistoće srca“ svakako treba dodati još poniznost i strah Gospodnji, kao što je to gore navedeno u citatu sv. Teofila Antiohijskog: „Ponajprije zadrži u svom srcu vjeru i strah Gospodnji, onda ćeš spoznati te stvari.“ Bez svetog straha Božjega i poniznosti nema spoznaje Boga. Poznate su riječi sv. Terezije Avilske: „Poniznost je istina“, odn. „poniznost je život u istini“, a „Bog je najveća istina“.²³²

„Cijela građevina duhovnog života svoje temelje gradi na poniznosti, a kad oni nisu zaista i stvarno prisutni, onda Gospodin neće htjeti – ponajprije radi vas samih – graditi u visinu kako se ne bi sve urušilo. Kako biste, sestre, gradile dobre temelje, morate težiti tomu da budete najmanje među svima i svima služiti. Morate tražiti kako i na koji način možete usrećiti ostale i služiti im. Što tada činite, u biti više činite za sebe nego za njih; jer tu postavljate tako čvrsto kamenje, da se kula neće urušiti. Ponavljam: samom molitvom i razmatranjem nećete moći postaviti vaše temelje. Ako se ne vježbate u krepostima i ako ne ustrajete u njima, ostat ćete patuljci.“²³³

Istina o poniznosti i strahu Gospodnjem kao „temelju“ i „početku mudrosti“ nije samo jednoglasno mišljenje kršćanskih mističara i jedna od vječnih i temeljnih istina duhovnog života općenito (usp. Izr 1,7; 15,33; Job 28,28), već je također jedna od temeljnih istina Evanđelja: „U taj isti čas uskliknu Isus u Duhu Svetom: 'Slavim te, Oče, Gospodaru neba i zemlje, što si ovo sakrio od mudrih i umnih, a objavio malenima. Da, Oče! Tako se tebi svidjelo.'“ (Lk 10,21) Ovim riječima Isus izražava jednu tako veliku, duboku i istinitu pouku o Bogu, naime, da postizanje mudrosti i spoznaje Boga nije nikakva vlastita zasluga, uspjeh niti nikakav plod ljudskog napora i snage. Čovjek ju ne može postići ili pronaći sam, ako to samo poželi, već je ona primarno i uglavnom čisti dar božanskog milosrđa, koji Bog daruje komu *on* želi: „Ta Mojsiju veli: Smilovat ću se komu hoću da se smilujem; sažalit ću se nad kim hoću da se sažalim. Nije dakle do onoga koji hoće ni do onoga koji trči, nego do Boga koji se smiluje. Jer Pismo veli faraonu: Zato te upravo podigoh da na tebi pokažem svoju moć i da se razglasi ime moje po svoj zemlji. Tako dakle: smiluje se komu hoće, a otvrđuje koga hoće.“ (Rim 9,15-18)

²³² Isto mj., VI, 10, 7, str. 127.

²³³ Isto mj., VII, 4.

Ljudsko srce i savjest mogu, bez Božje milosti, biti toliko zaslijepljeni da je čovjek sposoban čak i „ubiti“ Božje proroke i apostole u uvjerenju „da služi Bogu“ (usp. Iv 16,2). Molitelj koji traži Boga mora biti svjestan da „svaki koji se uzvisuje, će bit ponižen, a koji se ponizuje, bit će uzvišen“ (Lk 14,11), da Bog „silne zbací s prijestolja, a uzvisi neznatne (Lk 1,52), da se „Bog oholima protivi, a poniznima daje milost“ (Jak 4,6), da je čovjek bez Boga samo „prah i u prah će se i vratiti“ (Post 3,19), da bez Boga „ništa ne može“ (usp. Iv 15,5) ali s Bogom „sve može“ (Fil 4,13), da je „svaki dobar dar, svaki savršen poklon odozgor, silazi od Oca svjetlila“ (Jak 1,17) te da mudrost može samo primiti ako Boga iskreno i ponizno moli: „Zato se pomolih i razbor dobih; zavapih i primih duh mudrosti.“ (Mudr 7,7) „Nedostaje li komu od vas mudrosti, neka ište od Boga, koji svima daje rado i bez negodovanja, i dat će mu se.“ (Jak 1,5) Sv. Bonaventura izražava ovu istinu o postizanju mudrosti i spoznaje Boga vrlo primjereno i izražajno:

„Ako pak tragaš za tim kako se to može zgoditi, pitaj milost, a ne nauk; želju, a ne razum; vapaj molitve, a ne napor učenja; Zaručnika, a ne učitelja; Boga, a ne čovjeka; žar, a ne jasnoću; ne pitaj svjetlo, nego oganj koji potpuno raspaljuje i prenosi u Boga izvanrednim pomazanjima i najžarčim čuvstvima.“²³⁴

Nemoguće je, a i nepotrebno nabrojiti sve primjere poniznosti u Novom Zavjetu koje je Bog obdario svojom milošću i uslišio,²³⁵ jer će vlastiti primjer Isusa Krista zasjeniti sve ostalo. Njega, kralja svemira, koji je „trajni lik Božji, koji se nije kao plijen držao svoje jednakosti s Bogom, nego sam sebe 'oplijeni' uzevši lik sluge, postavši ljudima sličan“ (Fil 2,6-7), kako bi kroz svoju poniznost pomirio oholost onoga, koji je za razliku od njega bio samo sluga i čovjek, ali je htio biti „kao Bog“ (usp. Post 3,5-6; Rim 5,19); Njega, koji je svojem „ubojici“ oprao noge (usp. Iv 13,5); koji unatoč nepravедnoj smrtnoj presudi „k'o ovca, nijema pred onima što je strižu, nije otvorio usta svojih“ (Iz 53,7); koji je uzeo križ na sebe i koji je bio „poslušan do

²³⁴ *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 6.

²³⁵ Sjetimo se samo sv. Ivana Krstitelja kojemu je poniznost takoreći postala životni moto: „On treba da raste, a ja da se umanjujem.“ (Iv 3,30) Ili sv. Pavla, koji je promijenio nakon obraćenja svoje ime te je Savao postao Pavao (=„manji“), kako bi oslobodio svoje srce od osljepljujućeg ponosa i ega te napravio mjesta Bogu: „Živim, ali ne više ja, nego živi u meni Krist.“ (Gal 2,20) Ili sjetimo se nepoznate djevice Marije, koja je svojim poniznim fijatom postala „Božja majka“ i „kraljica svemira“ (DH 4173-4175): „Evo službenice Gospodnje, neka mi bude po tvojoj riječi!“ (Lk 1,38). Bog joj je darovao „puninu milosti“ (usp. Lk 1,28-29) kako bi svojim zagovorom doprijela do sve svoje djece. (DH 3274)

smrti, smrti na križu“, da, Njega „Bog preuzvisi i darova mu ime, ime nad svakim imenom, da se na ime Isusovo prigne svako koljeno nebesnika, zemnika i podzemnika. I svaki će jezik priznati: 'Isus Krist jest Gospodin!' – na slavu Boga Oca“ (Fil 2,8-11). Time je Isus dao apsolutno nenadmašiv i savršen primjer kako Bog poniznima daruje svoju milost te otvara Kraljevstvo onima koji su „siromašni duhom“ (usp. Mt 5,3).

Koliko god vjera, čistoća srca, strah Božji i poniznost bili potrebni, *osobna ljubav* prema Bogu ipak ostaje najbitniji vid kršćanske molitve i kontemplativnog gledanja Boga. Kod naravne, čisto filozofske kontemplacije bilo je, kao što smo ustanovili, nedostataka, naime spoznaja Boga bila je bezlična. Bog je bio bez imena, lica, bez poznatog „ti“, te je tako na kraju ipak ostao poput „nepoznatog Boga“ (usp. Dj 17,23) ili „Boga filozofa i pismoznanaca“, a nedostajala mu je živost, osobnost i povjerljivost „Boga Abrahama, Izaka i Jakova“, kako smo gore čuli od Pascala. No, u kršćanskoj vjeri to *nije* slučaj! Utjelovljeni i objavljeni Bog dobio je u Isusu Kristu konkretno *ime* i time „ljudsko“ *lice* i personalno, konkretno „ti“ koje omogućava osobni odnos, komunikaciju i pravo zajedništvo s Bogom. Stoga vjera i ljubav donosi *puno više* za kontemplaciju nego što to čini sam razum.

U kršćanskoj kontemplaciji nije riječ o čistoj, neutralnoj i objektivnoj spoznaji Boga, koja bi bila jednaka samoj ideji, kao npr. Platonova „ideja dobra“. Zamislimo kako bi govorili Isusu: „Volim te, idejo dobra!“ Koliko je takva misao udaljena od kršćanske vjere i istine! Bog nije neosobna ideja, nikakva stvar, nikakvo „nešto“, već je subjekt, živi duh, „netko“, naime jedini, živi, sveti i trojstveni Bog, Otac, Sin i Duh sveti koji je u Isusu postao konkretna osoba s imenom i licem te sučelnik s kojim je moguće komunicirati. Stoga je kršćanska kontemplacija još prije same spoznaje *osobni ljubavni odnos* između duše i Boga. Ljubav je takoreći *srce i duša kontemplacije*, bez koje „ne bih bio ništa“ (1 Kor 13,2) i koja traži onoga „koga ljubi duša moja“ (Pj 1,7), naime „Isusa, i u njemu Oca“ (KKC 2709). Isus u kontemplaciji postaje „mistični zaručnik duše“ s kojim će ona i cijela Crkva biti vječno sjedinjena u Nebu (usp. Otk 21,2). Kontemplacija nije nekakav neutralan, objektivan, bezosjećajan, monologan ili čisto racionalan oblik meditacije i svijesti, već je po svojoj naravi *osobno i uzajamno ljubavno zbivanje, odnos i komunikacija sa živim Bogom*. Kršćanska kontemplacija nije, dakle, po svojoj naravi samo *čin razuma i vjere*, već također i prije svega *čin srca i ljubavi*! No, o ovoj subjektivnoj ljubavi prema Bogu i mudrosti bit će više govora u

sljedećem poglavlju, jer je ona zapravo srž, svojevrsnost i vrhunac Pieperovog pojma o kontemplaciji.

b) Praksa

Kako izgleda ta kršćanska kontemplacija odn. kontemplativna molitva u praksi? Nema tu nekih velikih tajni, metoda ili uputstava jer ovdje vrijedi pravilo: „Manje je više!“ Čim čovjek sam manje djeluje u kontemplaciji, a više prepušta Bogu djelovanje, tim će kontemplacija postati bolja i efikasnija – kao Marija, koja je za razliku od Marte samo sjedila i slušala Gospodina. Samo si trebaš zamisliti da je Isus tu, kaže sv. Terezija Avilska, dok zaista ne spoznaješ da je tu. Isprazniti se, utišati se i osloboditi se od svega onoga što nije Bog, te usmjeriti Gospodinu svoje srce i svu pažnju, u tišini, slušanju i „zatamnivanju“ uma (usp. Ps 139,12).²³⁶ To je sve. Više nije potrebno.

Kad naiđu poteškoće u sabranosti i druge duhovne smetnje, onda je, prema autoru „oblaka neznanja“, doslovno prizivanje Božjeg imena od velike pomoći (npr. Bože, Gospodine, Oče, Isus, itd.), kako bi se srce i duh potpuno usmjerili prema Bogu. Često ponavljanje i uprisutnjenje Božjeg *imena* je – pogotovo po velikoj pravoslavnoj duhovnoj tradiciji – uprisutnjenje samoga *Boga*. Tko priziva Boga, uprisutnjuje Boga, tko moli Boga, bit će od Boga uslišan i „tko kuca na Božja vrata, njemu će Bog otvoriti“ (usp. Mt 7,7). Tako se zapravo otvaraju Bogu vrata našeg srca, kako bi mogao darivati ono, što *samo On* može darovati, a za čim duša najviše čezne – objavu njegovog lica!

„Molitva promatranja je *pogled vjere*, usmjeren na Isusa. 'Ja gledam njega i on gleda mene', govorio je, u vrijeme svog svetog župnika, seljak iz Arsa moleći pred svetohraništem. Ta pozornost prema njemu jest odricanje od samoga 'sebe'. Njegov pogled čisti srce. Svjetlo Isusova pogleda rasvjetljuje oči našega srca; ono nas uči da sve vidimo u svjetlu njegove istine i njegova suosjećanja za sve ljude. Kontemplacija također svraća pogled na otajstva Isusova

²³⁶ Usp. Ps 45,11 (VUL) (= Ps 46,11): „*Vacate*, et videte quoniam ego sum Deus.“ = „Postanite prazni/tihi i spoznajte da sam ja Bog.“ Misli se osobito na oslobodenje od svake misli, riječi, slike jer Bog ne može biti obuhvaćen riječima, slikama i mislima. Stoga je za nadnaravnu spoznaju potreban mir, tišina i praznina uma (= potpuno „neznanje“ i „tama“ uma). Ovo je glavna misao knjige „Oblak neznanja“ nepoznatog autora iz 14. stoljeća, koja se u međuvremenu nalazi među najpoznatijima klasične literature o mistici i kontemplaciji: *Oblak neznanja*, KIZ, Zagreb ⁵2011. i *Oblak neznanja i pripadni spisi*, Paralele, Split, 2009.

života. Uči nas također 'unutarnjem poznavanju Gospodina' da ga više ljubimo i nasljedujemo. [Usp. Ignatius. ex. spir. 104] (Usp. 1380, 521).“ (KKC 2715)²³⁷

„*Ja ga gledam, i on gleda mene.*“ U ovoj je rečenici na vrlo jednostavan i praktičan način izražena cijela tajna kontemplacije. To je sva čežnja duše, čovjekov smisao i svrha, najveća sreća i najdublji duševni mir! Naravno, daleki je put do tog visokog i blaženog stupnja gledanja Boga, put svakodnevnog vježbe i kontemplacije, na kojemu su čak i veliki monasi, mistici i sveci koračali godinama. Međutim, sa svakim korakom, koliko god on malen bio, penjemo se na toj visokoj ljestvi i približavamo se Nebu. U biti, samo treba započeti put, jer onaj koji ugleda samo prvu zraku božanske mudrosti i okusi jednom njenu neizrecivu ljepotu, neće prestati čežnuti još više za njom i tražiti ju: „Dođite k meni svi koji me žudite i nasitite se plodovima mojim. Jer je spomen na mene slađi od meda i baština moja od mednoga saća. Koji me jedu još više su me gladni, i koji me piju još više za mnom žedaju.“ (Sir 24,19-21; usp. Ps 34,9) Za one koji, dakle, ustraju u šutnji, slušanju i ljubećoj kontemplaciji i koji poput Jakova u svom duhovnom „rvanju“ i traženju Božjeg „blagoslova“ ne odustaju te Boga srcem „ne puštaju“, samo je pitanje vremena, dok se ne nađu dostojnima „gledanju lica Božjega“ i dok „Dan ne osvane i Danica se ne pomoli u srcima (njihovim)“ (usp. Post 32,23-33 i 2 Petr 1,19). To mistično iskustvo gledanje Božjeg lica nadmašuje sve što se može na ovome svijetu zamisliti i doživjeti (usp. Ef 3,19) i stoga je apsolutno vrijedno svake težnje, napora i žrtve (usp. Fil 3,8), premda na zemlji uvijek ostaje nesavršeno, dok se ne usavrši na nebu: „Ljubljeni, sad smo djeca Božja i još se ne očitova što ćemo biti. Znamo: kad se očituje, bit ćemo njemu slični, jer vidjet ćemo ga kao što jest.“ (1 Iv 3,2) „Nego, kako je pisano: Što oko ne vidje, i uho ne ču, i u srce čovječje ne uđe, to pripravi Bog onima koji ga ljube.“ (1 Kor 2,9)

²³⁷ Usporedi definiciju kontemplacije navedenu na početku poglavlja kao „točenje sunca“, o kojoj je rečeno da je vrlo slična kršćanskoj kontemplaciji (3.1.1.)! Zašto? Zato što, kad čovjek „toči sunčeve zrake“, onda ga one doslovno mijenjaju, jer svjetlo i toplina sunca mu takoreći daju „novu boju“, tj. on prima sunce u sebe i postaje mu sličan. Tako je i s Bogom. Njega gledati ispunjava nas božanskom spoznajom i ljubavlju, koja nas čini Bogu sličnima, tako da „pročišćenim srcem“, „prosvijetljenim očima“ i „suosjećanjem za sve ljude“ počinjemo „ljubiti njega sve više i bolje ga nasljedovati“ (usp. Iv 15,2; 17,17; Rim 5,5; 2 Kor 3,18). Stoga bi bila najjednostavnija i najslikovitija definicija kršćanske kontemplacije: „točiti Boga“ ili „točiti Božju svjetlost i ljubav“.

Klasično²³⁸ se korača cilju mističnog preobraženja i vjenčanja duše s Bogom u Kristu (grč. *henosis*, lat. *unio mystica*) na tri različita puteva: 1. putem *pročišćenja* (pamćenja/ savjesti) [= *via purgativa*], 2. putem *prosvjetljenja* (uma/ duha) [= *via illuminativa*] te 3. putem *sjedinenja* (srca/ volje) [= *via unitiva*].²³⁹ Ne treba ih shvatiti kronološkim redoslijedom već jedinstvenim i kompleksnim procesom usavršavanja i posvećenja duše unutar kojega ovi tri „stupnjevi“ odnosno „elementi“ međusobno ovise te su povezani i isprepleteni. Stoga nije moguće razlikovati ih kronološki već samo logički.

„Koji god način birali kako bismo se približili Bogu, duhovni put će uvijek biti obilježen elementima pročišćenja (jer Bog je nepromjenjivi sveti), spoznaje (jer On je istina) i sreće (jer On je ljubav). Svaki put ima, manje-više jasno spoznatljivo, pojedinačne dijelove svakog puta, njegove stupnjeve početka, napredovanja i dovršenja.“²⁴⁰

„Ti, naime, Timoteju moj, oslobodi se u svojim napetim težnjama prema mističnim vizijama od svih osjetilnih opažanja i duhovnih napora, od svega zapaženog i zamišljenog, od svega što nije i što jest, i uzdigni se, koliko god moguće, na neshvatljiv način prema sjedinjenju s Onim, koji je iznad svake biti i znanja. Kada se, naime, na taj način – neodoljivo, slobodno i čisto – uzdigneš iznad sebe samog i svega ostalog, bit ćeš, nakon što si sve napustio i postao slobodan od svega, uznesen prema nadnaravnoj zraki božanske tame.“²⁴¹

Put *pročišćenja* sastoji se od nadvladavanja osjetilnih i tjelesnih požuda i grijeha, pomoću molitve, posta, pokore, žrtve, kroćenja, obraćenja, vježbe u krepostima i dobrih djela i upravo kontemplacije i razmatranja. Tako Duh sveti dušu sve više produhovljuje tako da više ne vlada tijelo nad duhom, već duh nad požudama tijela (usp. Rim 8, 21) te tako postigne „spokoj Kristov“ (Iv 14,27):

„Zato će čovjek, ako je jednom postigao k razmatranju istine, žarče ljubiti i više mrziti vlastite mane i težinu vlastite propasti, kako kažu Pavao: 'Jadan li sam ja čovjek! Tko će me istrgnuti

²³⁸ Usp. PSEUDO-DIONISIJE AREOPAGIT, *De mystica theologia; De caelesti hierarchia*; usp. također: BONAVENTURA, *De triplici via*. – S obzirom da unutar ovih triju stupnjeva postoje različite podstupnjevi, mogu se naći, ovisno o autoru, npr. i put sa 6 stupnjeva koji vodi duhovnoj savršenosti, npr. BONAVENTURA: „*Itinerarium mentis in deum*“, ili put sa 7 stupnjeva, npr. kod sv. TEREZE AVILSKOJE: „*Zamak duše*“, sve do puta s 33 razina kod sv. KLIMAKOSA: „*Nebeske ljestve*“.

²³⁹ Usp. članak „Mystik“ u: *Lexikon für Theologie und Kirche*³, sv. 7, str. 583 do str. 597, ovdje str. 587.

²⁴⁰ BONAVENTURA, *De triplici via*, Uvod.

²⁴¹ PSEUDO-DIONISIJE AREOPAGIT, gr. *Peri mystikes theologias*/ lat. *De mystica theologia* (MTh), I, 1.

iz ovoga tijela smrtonosnoga?' (Rim 7,24) i Grgur: 'Kad spoznajemo Boga kroz čežnju i razum, presušit će u nama sve tjelesne slasti.'²⁴²

„Kao što je duša u nekim tjelesnim pohotama vezana za tjelesnu požudu, tako da odustaje potpuno od uporabe uma te se čovjek potpuno predaje tijelu, tako visoka kontemplacija oduzima duši tjelesne požude tako se tijelo ne protivi više duhu. Na taj način se čovjek potpuno produhovljuje.“²⁴³

„Tako će i duša, koja je potpuno prosvjetljena neizrecivom slavom svjetla Isusovog lica i koja ima savršeno udioništvo u Duhu Svetomu, koja se našla dostojna postati prebivalište i 'prijestolje Božje', postati potpuno oko, potpuno svjetlo, potpuno lice, potpuno slava, potpuno duh.“²⁴⁴

Na putu *prosvjetljenja*, zapravo, proklija i procvjeta sjeme krštenja. Dolazi do duhovnog buđenja (novorođenja) duše: „što je pak sjajno, svjetlost je. Zato veli: 'Probudi se, ti što spavaš, ustani od mrtvih i zasvijetljet će ti Krist.'“ (Ef 5,14) Tu počinje zapravo Isusovo svjetlo, „svjetlo života“ (Iv 8,12), svijetliti i djelovati u duši. Duša sada sve vidi u novom svjetlu, pomoću novih očiju i novom, budnom i „božanskom“ svijeću. Ona razumije samu sebe, Boga i sveukupnu stvarnost u kojoj živi puno dublje, bolje i stvarnije poput nekog tko se „probudio iz sna“, „uskrsnuo od mrtvih“ ili „izašao iz pećine u slobodu“. Jer duša je u Kristu postigla pravu životnu mudrost i spoznaju Boga, tako da sve ostalo u usporedbi izgleda kao „smeće“ (usp. Fil 3,8):

„Ali u usporedbi sa zemaljskim stvarima je razmatranje božanskih stvari od veće slasti i užitka od svakog svjetovnog užitka, tako da Aristotel kaže: 'Mi malo znamo o onim božanskim (čisto duhovnim) stvarima; ali i ono malo što o njima možemo spoznati daje nam zbog njihove visine veću slast od svega što imamo na zemlji.' Zato kaže Grgur: 'Velika slast je spokojni/kontemplativni život; diže dušu iznad sebe, otključava nebesko, otvara oči duha.'“²⁴⁵

„Drugi put pak, skupa sa stvarima koje vidi očima duše, putem umnog viđenja, prikazuju joj se druge, posebice mnoštvo anđela s njihovim Gospodinom; a ne videći pak ništa ni očima tijela ni duše, nekom divnom spoznajom koju neću znati iskazati, prikazuje joj se ono što kažem i mnoge druge stvari koje su neiskazive.“²⁴⁶

²⁴² STh, II-II, q. 180, a. 7 ad 2.

²⁴³ *Scala claustralium*, II. pogl., str. 8.

²⁴⁴ MAKARIJE, ps./ SYMEON IZ MEZOPOTAMIJE, *Pedeset duhovnih homilija*, 1. hom., pogl. 2.

²⁴⁵ STh, II-II, q.180, a.7 ad 2.

²⁴⁶ TEREZIJA AVILSKA, *Zamak duše*, VI, 5, 8, str. 106.

„(...) tako da ono što imamo po vjeri duša tu, možemo reći, razabire gledanjem, premda to nije gledanje očima tijela ni duše, jer to nije predodžbeno viđenje. Ovdje joj se razotkrivaju sve tri Osobe, i govore joj, i daju joj da shvati riječi za koje kaže Evanđelje da ih je izrekao Gospodin: da će doći On i Otac i Duh Sveti nastaniti se kod duše koja Ga ljubi i drži Njegove zapovijedi (Iv 14, 23).“²⁴⁷

Put *sjedinenja* ne sastoji se isključivo od obasjavanja duše svjetlom božanske mudrosti, već i od ražarenja srca i volje vatrom božanske ljubavi (usp. Lk 12,49). Kao što se snaga sunčevih zraka umnožava kroz sabirnu leću i tako postaje živa vatra, tako i „leća kontemplacije“ skuplja, koncentrira i umnožava svjetlo istine te ga pretvori u oganj i vatru: „U meni srce je gorjelo, na samu pomisao (*ili*: razmatranjem) buknuo bi oganj.“ (Ps 39,4)²⁴⁸ Upravo se to dogodilo apostolima u Emausu kada je Isusu kroz kontemplaciju i egzegezu pretvorio svjetlo Riječi u duh i vatru: „Nije li gorjelo srce u nama dok nam je putem govorio, dok nam je otkrivao Pisma?“ (Lk 23,32) Ovdje Bog postaje *stvaran*, toliko stvaran i opipljiv, da se njegova duhovna stvarnost na čudesan način očituje čak *materijalno*:²⁴⁹

„Sve je to bilo pokazano blaženome Franji kad mu se, u zanosu kontemplacije na visokome brdu – gdje sam i ja razmatrao to što sam napisao – ukazao šestokrili Seraf raspet na križu; to smo ja i mnogi drugi čuli od njegovog druga koji je tada ondje bio s njime; tu je u zanosu kontemplacije prešao u Boga te je postao uzorom savršene kontemplacije kao što je ranije bio uzorom djelovanja; on je poput drugog Jakova i Izraela (usp. Post 35,10), da Bog po njemu, više primjerom negoli riječju, pozove sve prave duhovne ljude na takav prelazak i na takvu ekstazu duha.“²⁵⁰

Duša se tako sjedinjuje s Bogom, da se takoreći u Njega „stopi“ i postane Njemu slična, kao što željezo postaje vatri slično kada se stopi, kada vatra prodre potpuno u željezo te samo postaje oganj. Točno tako je čovjeku na najvećem stupnju

²⁴⁷ Isto mj., VII, 1, 6, str. 135.

²⁴⁸ U latinskom se koristi riječ „meditirati“ za „na samu pomisao/ razmatranjem“: „Concaluit cor meum intra me; et in *meditatione* mea exardescet ignis.“ Ovdje se, dakle, koriste riječi kontemplacija (razmatranje) i meditacija kao identični sinonimi za uzrok ražarenja duše vatrom božanske ljubavi.

²⁴⁹ U ovom se slučaju govori o „čudesima“ ili „mističnim događajima“ kao npr. stigmatizacija, levitacija, bilokacija, ekstaza, preobraženje itd. (usp. Izl 34,29; Mt 14,29; 17,2; Dj 9,3; 2 Kor 12,2-4).

²⁵⁰ *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 3. – Kroz ovo mistično viđenje primo sv. Franjo svoje tjelesne stigme.

duhovnog savršenstva i sjedinjenja s Bogom darovan udio u samom Bogu (lat. *participatio dei*), u njegovoj božanskoj naravi (usp 2 Petr 1,4) te se pobožanstvenjuje:

„Kao što ogranj prodire u željezo te se čini kao da ga svega u sebe preobražava, tako i Bog prodire u dušu i sobom je ispunjava. Ona, doduše, ne gubi svoju bit, ali je toliko ispunjena i obuzeta neizmjenim morem božanske bitnosti da je kao poništena, kao da više ne postoji. Tu sretnu sudbinu molio je apostol Pavao za svoje učenike: '...da se ispunite do sve Punine Božje' (Ef 3,19).“²⁵¹

„Ako si postao 'Božje prijestolje', ako ti je došao nebeski Upravitelj, ako je tvoja duša i tvoje duhovno oko potpuno postalo svjetlo, ako si hranjen onom duhovnom hranom i napojen živom vodom, ako si odjenuo odjeću neizrecivog svjetla, ako je to sve tvom unutarnjem čovjeku postalo iskustvo i sigurnost, gle, onda zaista živiš vječni život. Jer od tog trenutka tvoja duša odmara kod Gospodina.“²⁵²

„Bog je blaženstvo po svojoj naravi; on nije naime po postignuću ili udioništvu u nečemu blažen, već po svojoj biti. Ljudi su naime blaženi (...) po udioništvu.“²⁵³ „Jer čovjek i ostala razumna stvorenja postižu zadnji cilj, (...) ukoliko participiraju u određenoj sličnosti s Bogom.“²⁵⁴ „Zato se i zovu 'bogovi' po udioništvu.“²⁵⁵

Jedini put kako bi čovjek mogao vidjeti i gledati Boga jest da na neki način sam „postane Bog“ (usp. KKC 460). Kako bi čovjek mogao „postati Bog (kroz udioništvo)“, mora „odložiti starog čovjeka“ i „obučiti novog čovjeka“ (Ef 4,22-24) kako ne bi više „živio on, nego Krist u njemu“ (usp. Gal 2,20). Time dobivamo novi odgovor na uvodno pitanje ovoga rada, je li moguće vidjeti i gledati Boga u ovom životu. Ono što za filozofiju i ljudski razum nije bilo moguće, postalo je moguće pomoću vjere. Ustanovljeno je, da nitko na svijetu ne može gledati lice i bit Božju, a da ne umre, tako da je moguće gledati Boga samo u zrcalu stvorenog, i to *posredno* i

²⁵¹ SV. ALFONZ LIGUORI, *Kako ćemo ljubiti Isusa Krista*, Split 2016, XVI., 4., str. 165.

²⁵² *Pedeset duhovnih homilija*, 1. hom., pogl. 12.

²⁵³ STh, I-II, q.3, a.1, ad 1.

²⁵⁴ STh, I-II, q.1, a.8, co.

²⁵⁵ STh, I-II, q.3, a.1, ad 1. – Ali to pobožanstvenje (*participatio dei*) prema Tomi nije uništavanje čovjeka, već njegovo usavršavanje. Jer kao što se tijelo ne uništava kada se ujedinj s dušom, već po njoj oživi, se ostvaruje i usavršuje, tako se i čovjek usavršava kroz spoznaju istine (= sjedinjenje s Bogom), jer se njegov um (odn. duša) kroz svjetlo istine prosvjetljuje, ostvaruje i oživljuje, usp. „Ja dođoh da život imaju, u izobilju da ga imaju.“ (Iv 10,10) i: „...i život bijaše ljudima svjetlo“ (Iv 1,4). Uzajamni („perikoretski“) prodor ljudskog „duha“ i božanske „istine“ ne odražava ni manje ni više nego tajnu Presvetog Trojstva u kojoj su jedinstvo božanske biti i razlikost odn. samostalnost božanskih osoba savršeno sjedinjeni: „da svi budu jedno kao što ti, Oče, u meni i ja u tebi, neka i oni u nama budu (...) ja u njima i ti u meni.“ (Iv 17, 21-23)

neizravno. Ali tko želi već ovdje na zemlji gledati Boga *neposredno i izravno*, „licem u lice“ poput Jakova i „s leđa“ poput Mosija, tj. kao što smo gore rekli „u svjetlu i ogledalu njegovog Sina“, dobiti će od sv. Bonaventure u svom velikom djelu *Itinerarium* novi odgovor i veličanstven zaključak kako je to moguće. On naime kaže: Da, točno je, da ne možemo vidjeti Boga dok smo na svijetu, *ali* itekako ga možemo vidjeti *kad umremo* i kada više ne živimo na svijetu! Stoga – tako glasi njegova kako i jednostavna tako i genijalna poanta – *hajdemo umrijeti (s Kristom na križu) kako bismo mogli (s Kristom na nebu) gledati Boga:*

„Taj je 'oganj' (sc. 'vatra koja potpuno raspaljuje i prenosi u Boga izvanrednim pomazanjima i najžarčim čuvstvima', predhodni citat sv. Bonaventure, P.K.) Bog, 'ognjište mu je u Jeruzalemu' (Iz 31,9), a zapalio ga je Krist u žaru svoje goruće muke, koju istinski opaža samo onaj koji veli: 'Moja je duša izabrala omču, a moje kosti smrt.' (Job 7,15). Tko voli takvu smrt, može vidjeti Boga, jer nedvojbeno je istinita ona: 'Čovjek me neće vidjeti i ostati živ' (Izl 33,20). Umrimo, dakle, i uđimo u tamu, nametnimo šutnju brigama, požudama i maštarijama; prijedimo s raskipom Kristom 'iz ovoga svijeta k Ocu' (Iv 13,1), da bi smo s Filipom mogli reći kada nam bude pokazan Otac: 'Dosta nam je' (Iv 14,8); počujmo s Pavlom: 'Dosta ti je moja milost' (2 Kor 12,9); kličimo s Davidom: 'Malaksalo mi je tijelo srce, Bože mog srca i baštino moja do vijeka! Blagoslovljen Gospodin do vijeka! Blagoslovljen Gospod do vijeka, a sav će narod reći: Neka, neka bude tako! Amen.' (Ps 73,26; 106,48)²⁵⁶

Veliki i novi odgovor vjere je da se zaista može gledati lice Božje već ovdje na zemlji, i to gotovo „izravno i neposredno“ u svjetlu i ogledalu Kristovog lica, mada samo „djelomično i nesavršeno“. Međutim, kako bi bilo moguće postići to čudesno, uzvišeno i božansko gledanje vječnog svjetla, potrebno je najprije „oslijepiti“; i kako bi postigli to uzvišeno i mistično sjedinjenje s Bogom potrebno je ponajprije „odvojiti se“ od njega i „umrijeti“ starom, tjelesnom i osjetilnom čovjeku i okusiti tamnu noć duše: „Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?“ (Mt 27,46) Kao što je rekao Gospodin, to je cijena koju treba platiti za blaženo gledanje Boga: „Tko hoće život svoj spasiti, izgubit će ga, a tko izgubi život svoj poradi mene, naći će ga.“ (Mt 16,25)

Najveći i najsavršeniji stupanj kontemplacije nije, dakle, nikakva bezbrižna šetnja ili samo opuštanje, mir i „wellness“ za dušu, već suprotno, kao tamna vrata kroz koja treba čovjek kročiti i kao gorka smrt koju treba umrijeti, kako bi stigao do vječnog svjetla i života! Svi veliki i pravi mističari koji su dospjeli do savršenstva i sjedinjenja

²⁵⁶ *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 6.

s Bogom govorili su o duhovnoj, unutarnjoj „smrti staroga čovjeka“ bez koje mistično gledanje Boga nije moguće. Često se ona naziva „duhovna noć“, „noć duše“, „tama“, „napuštenosti od Boga“ ili „mistična smrt (i uskrsnuće)“ (usp. Job 12,22; Ps 139,12; Mt 27,46; Rim 6,3-11). Sv. Ivan od križa, „doktor mistike“, toliko je dobro opisao u svojem djelu „*Tamna noć duše*“ tu tamnu tajnu da je taj naslov postao čak stručni, teološki izraz za tu vjersku istinu. Zapravo se time izražava starokršćanska istina: „Bez križa nema uskrsnuća“, ili: „U smrti je život!“ ili čak: „Bez tamne noći duše nema mističnog gledanja Boga!“ Ovaj trokorak kršćanske kontemplacije, može se, dakle, ovako sažeti: Od *smrti osjetila* preko *tame uma* do *svjetla duha*. To je kršćanski put do mističnog gledanja Boga. To je vrhunac kršćanske kontemplacije i mistike. To je smisao, cilj i savršenstvo ljudskog života.

„Ovih šest stupnjeva (sc. kontemplativnog puta u Bonaventurinom djelu *Itinerarium*, P.K.), kao šest dana stvaranja, vode u sabbat ekstatičnog sjedinjenja. U njemu (prema mističnoj teologiji [sc. Pseudo-Dionisija, P.K.]) naš se duh uzdiže iznad samoga sebe i sve što jest kroz *doctu ignorantiu* do noći najvećeg prosvjetljenja. Ako je taj *excessus mentalis et mysticus* (sc. duhovna i mistična ekstaza, P.K.) savršen, onda se treba odreći um svega svoga djelovanja te vrh afekta (*apex mentis*) mora potpuno prijeći u Boga te se preobraziti u njega. Ovaj ulazak u tamu, ova smrt u Bogu je zalag milosti.“²⁵⁷

Na taj način postaje kršćanska, kontemplativna i unutarnja molitva – kao i sv. Euharistija (usp. DV 21 i KKC 141) – savršeno sredstvo za postizanje savršenog, unutartrijstvenog i „perikoretskog“ jedinstva s Bogom u Kristu:

„Ne molim samo za ove nego i za one koji će na njihovu riječ vjerovati u mene: da svi budu jedno kao što ti, Oče, u meni i ja u tebi, neka i oni u nama budu da svijet uzvjeruje da si me ti poslao. I slavu koju si ti dao meni ja dadoh njima: da budu jedno kao što smo mi jedno - ja u njima i ti u meni, da tako budu savršeno jedno...“ (Iv 17, 20-23)

Ovo kršćansko, osobno i „perikoretsko“ jedinstvo, koje ne ukida samostalnost i individualnost duše, već ju s Bogom u Kristu sjedinjuje na „nepomiješan i neodvojen“ način, razlikuje kršćansku kontemplaciju i meditaciju potpuno od drugih panteističkih i monističkih oblika meditacije koji teže k svijesti „sve-jednoga“ te svoj smisao, cilj i vrhunac vide u napuštanju vlastitog i individualnog „ja“ u korist općeg i

²⁵⁷ MICHAEL WALDMANN, *Thomas von Aquin und die "Mystische Theologie" des Pseudodionysius*, u: *Geist und Leben* 22 (1949.), str. 121-145.

nadindividualnog „ja“ odnosno „sve-jednoga“.²⁵⁸ Kršćanska vjera na taj način čuva dušu od raspadanja te ju potpuno čuva u svojoj cjelini, čitavosti i živosti kako bi svatko u Kristu mogao zadržati zauvijek svoje „ja“, svoje (uskrslo i preobraženo) tijelo i dušu, svoju savjest, svoj razum i slobodnu volju te nikad neće prestati biti on sam – iako dobiva u Kristu novu „božansku narav“ (2 Pt 1,4), novo „srce i novi duh“ (usp. Ez 36,26) te „novo ime“, takoreći „*obnovljeno* ja“ (usp. Otk 2,17; 3,12). Duša dakle ostaje jedna te ista, ali se pomoću Duha Svetoga obnavlja i pobožanstvenjuje duh i srce kršćana, a s time i njihova duša. Krštena, novorođena i na nebu proslavljena duša ostaje tako s Bogom na „nepomiješani i neodvojeni“ način vječno „jedno srce i jedna duša“ (usp. Otk 21,2-3; 22,4-5).

Poglavlje je time zaključeno. Mnogi drugi oblici kršćanske kontemplacije kao što su to npr. krunica, križni put, euharistijsko klanjanje, duhovne vježbe, ili crtanje i promatranje ikona, meditativna glazba, itd. nisu mogli biti spomenuti kao niti mnoga duhovna i mistična štiva najvećih kršćanskih mističara. Time nisu nikako umanjeni njihova vrijednost i korist, već je ovdje bila namjera zorno prikazat temeljnu strukturu kršćanske kontemplacije u teoriji i praksi.

Nakon što je konačno pojašnjeno, što svijet općenito, a kršćanstvo osobito podrazumijevaju pod pojmom kontemplacije, sada će kao jezgra i vrhunac rada slijediti prikaz svojstvenosti i posebnosti Pieperovog pojma kontemplacije.

²⁵⁸ Usp. nap. 149 i 150.

3.3. Kontemplacija kod Piepera

„*Ultima hominis felicitas (est) in contemplatione veritatis.*“ –
„Krajnja je ljudska sreća u razmatranju istine.“
(Sv. Toma Akvinski)²⁵⁹

Nakon što smo napravili veliki krug od svjetovne do kršćanske kontemplacije, moglo bi se pomisliti kako će napokon biti riječ o tome kako Pieper poima riječ kontemplaciju. Međutim daleko od toga, jer smo već cijelo vrijeme slušali Piepera. Sav uvod i dosadašnja razrada nije bila ništa drugo već bitni dio Pieperovog poimanja kontemplacije. Kao što smo već mogli na početku uočiti u njegovom životopisu, njegova glavna namjera cjelokupnog djelovanja bila je „novo formuliranje i ožvjljenje temeljne misli o razvijenoj slici čovjeka i sveukupnoj stvarnosti u zapadnjačko-kršćanskoj tradiciji“.²⁶⁰ Upravo spomenute „temeljne misli“ bile su do sada zorno prikazane. Platon, Aristotel, Augustin i osobito sv. Toma su Pieperovoj filozofiji ni manje ni više nego temelj, okvir i mjerodavna smjernica. Bilo bi zaista krivo i protivno njegovoj namjeri govoriti o novoj „Pieperovoj filozofiji“ jer njemu nikada nije bila svrha i cilj vlastita i nova filozofija. Upravo suprotno. Pieper, pozivajući se na sv. Tomu, ide čak i korak dalje te se potpuno udaljava u svojoj interpretaciji „O istini“ (*Quaestiones disputatae de veritate*) od okvira „povijesne“ filozofije kako bi pronašao iza toga ono, o čemu se zaista „na prvom mjestu“ radi – svrha je, naime, pronaći pravu i „vječnu“ filozofiju koja ne propitkuje primarno što su drugi mislili za svoga vijeka već „kako se stvari odnose u stvarnosti“:

„Što nas pritom najviše zanima? Smjesta valja reći: Ne zanima nas zapravo povijesni Toma! Što nas onda zanima? Zanima nas tema 'stvarnosti i istine!' (...) Već sam više puta citirao rečenicu sv. Tome: 'Studiju filozofije nije svrha saznati što su drugi mislili, već spoznati kako se odnose stvari prema istini.'“²⁶¹

²⁵⁹ ScG, III, 37.

²⁶⁰ Usp. nap. 7.

²⁶¹ *Wirklichkeit und Wahrheit. Interpretationen zu Thomas von Aquin: Quaestiones disputatae de veritate*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 2, str. 58.

Prema Pieperu sljedeća rečenica najbolje izražava ovu nadvremensku, nadsubjektivnu, tj. „objektivnu“ istinu o kontemplaciji koja je ostala kroz čitavu povijest jedna te ista i nepromjenjiva: „*Ultima hominis felicitas (est) in contemplatione veritatis.*“ – „Krajnja je ljudska sreća u razmatranju istine.“²⁶² Pieper nije osmislio tu tezu već ju preuzima nakon skoro 700 godina od sv. Tome, koji ju je sam preuzeo od Aristotela nakon 1600 godina. Pieper ne nudi nikakav *novi* ili *vlastiti* odgovor na pitanje o smislu života, već daruje prastaraj i „vječnoj“ istini novu pokretljivost i moć izražavanja. Nije izumio nanovo kotač kontemplacije već ga ukrašava trajnim značenjem i plodnošću za današnji vijek. Iako mnogim ljudima nije nikakva novina čuti da je čovjekov krajnji cilj sreća odnosno blaženstvo, ipak će biti za mnoge nepoznato i čudno da se sreća postiže kontemplacijom i duhovnim razmatranjem, a ne praksom, ljubavlju ili dobrim djelima. Stoga je tema kontemplacije osobito bitna i nužna za životno usmjerenje modernog, ubrzanog čovjeka, „*homo fabera*“²⁶³, koji je primarno usmjeren prema djelovanju, stvaranju i učinkovitosti.

Stoga se isplati poslušati Piepera te vidjeti na koji način razrađuje tezu da je krajnja ljudska sreća u kontemplaciji. Uspijeva li ju prikazati uvjerljivo i prihvatljivo? Može li ona roditi žive plodove u našem postmodernom društvu? I može li ona i današnjeg čovjeka voditi k pravoj mudrosti i sreći? To ćemo sada vidjeti.

3.3.1. Sreća i kontemplacija

Nadalje će biti riječ o Pieperovom radu na temu „sreća i kontemplacija“ („Glück und Kontemplation“) koji će biti prikazan uglavnom na temelju istoimenog

²⁶² Usp. nap. 259.

²⁶³ Lat. *faber* = „obrtnik, radnik, kovač, umjetnik“. Ovim se nazivom čovjek definira prvenstveno kroz svoje stvaralačke sposobnosti, svoje *praktično* djelovanje, stvaranje i proizvodnju. On stoji u suprotnosti s „*homo sapiens*“, koji se pak definira po svom *teoretskom* razmišljanju i shvaćanju. Usp. MAX FRISCH, *Homo faber*, Frankfurt am Main ¹1957.

spisa.²⁶⁴ Temeljne teze pojedinačnih poglavlja sadržane u tom spisu podijelit ćemo u pojedinačna potpoglavlja uz rimske brojeve (I-XIII). Iako pojedinačna poglavlja sadrže mnoge pojedinačne teme i misli, ipak one nisu nepovezane, već tvore – kako ćemo vidjeti – jasno strukturirano jedinstvo i nauku o ljudskom putu k sreći, tj. o kontemplaciji.

Od temeljne i mjerodavne važnosti za ovaj spis su „traktat o zadnjem cilju ljudskog života/ o sreći“ (*de ultimo fino humanae vitae/ de beatitudine*) i rasprava „o spokojnom životu“ (*de vita contemplativa*) iz *Summe theologiae* sv. Tome Akvinskoga.²⁶⁵

Može se reći kako je Pieperova knjižica zapravo samo izlaganje Tominog nauka o sreći (koja se sama temelji na Aristotelovoj nauci o eudemoniji, tj. sreći) te „prilagođena današnjici“ (*aggiornamento*). U suštini, preuzima Pieper potpuno nauk sv. Tome te ga „prevodi“ i „izlaže“ današnjem suvremenom svijetu.

I. Što je sreća?

„Kada se uzme u obzir, na što ljudi općenito pomisle kada govore o sreći – u željama koje jedni drugima upućuju za prigode vjenčanja, imendana, oproštaja, nove godine (...) – kada to sve odzvanja u ušima, onda zaista može biti temeljito iznenađenje naletjeti na odlučnu rečenicu kako je krajnja ljudska sreća u kontemplaciji. Upravo je ova rečenica, i samo ona, predmet daljnjeg truda izlaganja.“ (154)

Ovim riječima počinje Pieperovo izlaganje. U njemu se dotiče dvije bitne stvari, naime prvog pitanja, *što je zapravo sreća* i što ona podrazumijeva, te drugog „iznenađujućeg“ odgovora na pitanje, *u čemu je sreća i kako ju postići*, tj. kontemplacijom. To je glavna svrha i namjera daljnje razrade: ponajprije treba definirati *bit sreće*, a potom objasniti kontemplaciju *kao put k sreći*. Jednostavno rečeno glasi naše polazno pitanje: Što je prava sreća i kako ju postići?

²⁶⁴ JOSEF PIEPER, *Glück und Kontemplation*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 6, str. 152-216 – Svi će (slobodno prevedeni) citati, koji se odnose na taj spis, u daljnjem biti prikazani s odgovarajućim brojevima stranice u zagradama.

²⁶⁵ STh, I-II, q. 1-10 und II-II, q. 179-182.

Pieper je svjestan sveobuhvatnog spektra značenja riječi „sreća“, međutim zanimljivo je kako odbija značenje „krajnje sreće“ samo kao „posebne, ekskluzivne sreće“ koja nije u doticaju s normalnom, trivijalnom i „svakodnevnom srećom“. „Ne!“, uzvraća on, „rečenica ima u vidu sva, čak i najobičnija, značenja sreće. Višeznačnost pa čak i tendencija prema banalnosti pripadaju, tako se čini, biti predmeta. A nalazimo ju u svim ljudskim jezicima.“ (155) Nakon kratkog putovanja u starogrčki i latinski jezik ustanovio je kako je itekako postojalo terminoloških razlika te se tako raspoznavala „božanska sreća“ (μάκαρες) od „ljudske sreće“ (μακάριος) kao udioništvo u njoj. Međutim ta razlika nije ostala postojana kroz vrijeme, već se takoreći stopila u svakodnevnicu.²⁶⁶ Prema Pieperu nije se to dogodilo bez razloga jer izražava temeljnu istinu od presudne važnosti:

„Činjenica da riječ 'sreća' označava toliku raznolikost: od nadsmrtnne punine božanskog života preko ljudskog udjela u njoj sve do beznačajnog utišavanja prolazne žudnje – pridonosi tomu da upravo u toj zbunjujućoj istoimenosti ona temeljna činjenica ostaje nezaboravljena i sačuvana. Usuđujem se tvrditi, kako ta činjenica odražava građevni oblik cjelokupnog stvaranja. Toma ju je izrazio ovako: 'Kao što je stvoreno dobro slika nestvorenog dobra, tako je i postizanje stvorenog dobra slikovita sreća.'²⁶⁷ (156-157)

Kao što je stvoreno i nesavršeno dobro *slika* nestvorenog i savršenog dobra, tako je i svaka nesavršena sreća – koliko god malena i ograničena bila – *slika* savršene sreće! To je ključna misao koja uvelike pridonosi razumijevanju Pieperovog shvaćanja pojma sreće.²⁶⁸ Osnovna misao je (platonska) misao o *udioništvu*. Kao što stvoreno dobro (= svijet) ima udioništvo u nestvorenom dobru (= Bogu), tako svaka ljudska sreća na zemlji (npr. „kad žedan pije; kad onaj koji pita primi spoznaju; kada su zaljubljeni skupa; kada jedno djelo uspije i određeni plan donosi plodove“ [157]) ima

²⁶⁶ S vremenom su se tako koristili svi pojmovi za sreću više manje kao sinonimi (μακάριος – μακαριότες; εὐδαίμων – εὐδαιμωνία; *felix* – *felicitas*; *beatus* – *beatitudo*). (155-156)

²⁶⁷ „Sicut bonum creatum est quaedam similitudo et participatio boni increati, ita adeptio boni creati est quaedam similitudinaria beatitudo.“ (Sv. TOMA AKVINSKI, *De Malo* 5, 1 ad 5). Prema Tomi se, naime, sastoji savršena sreća u „postizanju savršenog, nestvorenog dobra“, koje potpuno utičuje i usrećuje ljudsku volju. Postizanje *stvorenog* dobra usrećuje dakle samo *djelomično* (= nesavršeno, slikovito), jer stvoreno dobro samo *djelomično participira* u savršenoj dobroti nestvorenog dobra i stoga samo *djelomično utičuje i usrećuje* ljudsku volju. (Usp. STh, I-II, 2,7)

²⁶⁸ U svrhe daljnjeg produbljenja moglo bi se ukazati na povezanosti između misli „udioništva (*participatio*)“ svijeta u „ideji o dobrome“ kod Platona, nauka sv. Tome o „*analogiji entis*“ i Pieperovom pojmu *stvorenja odn. kreacije* koji je noseći stup i hermeneutički ključ njegovoj cijeloj filozofiji (usp. JOSEF PIEPER, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 2, str. 441-464.)

udioništvo u savršenoj, nestvorenoj sreći (Božjoj). To je poanta! Zbog toga su se i s vremenom spajali pojmovi božanske i ljudske sreće, te upravo iz istog razloga Pieper ne dozvoljava rastave između „krajnje“ i „najobičnije“ sreće, jer *rastave tu nema!* U svakom nesavršenom dobru nužno se odražava (zbog udioništva) savršeno dobro, jer iz udioništva nužno proizlazi sličnost (*similitudo*), kao što npr. bitak najmanjeg zrna pijeska odražava vječni bitak Božji i time mu slični! Stoga vrijedi: u svakoj ovozemaljskoj sreći *nužno* se odražava božanska sreća, jer je ona njegova sličnost i njegov udio (*similitudo et participatio*). Ovo je zaista duboko utemeljena teza! Što želi Pieper time reći? Svaka ovozemaljska sreća (koliko god mali ili grešna bila, kao npr. opijenost, bludnost, proždrljivost, kocka, itd.) zaista je ogledalo božanske sreće, a time postaje i *istinska sreća* (iako nepotpuna, prolazna ili čak grešna)! To ga je dovelo do zadivljujućeg zaključka „kako svaka sreća ima nekakvu vezu s vječnim blaženstvom.“²⁶⁹

No, znači li to da ne postoji razlika u sreći, da je sreća pravednika i nepravednika jednaka te da i svetac i grešnik uživaju u istoj sreći? Naravno da ne! Jer, ako je svaka svakodnevna sreća samo dio, slika ili odraz one najveće sreće, onda proizlazi iz toga da je „svako utišavanje usmjereno prema krajnjem (utišavanjem)“ i da nesavršena sreća „nije ono što se zapravo traži, tj. ono što nas može zadovoljiti u potpunosti“ (157). U čemu je, dakle, razlika kada je riječ o jednostavnoj, svakodnevnoj (ili „grešnoj“) sreći? Srž razlike leži u činjenici kako ona nije u stanju *potpuno* utažiti ljudsku žeđ za srećom i zadovoljstvom! Sv. Augustin sažeo je upravo ovu misao poznatim riječima: „Jer za sebe si nas stvorio, i nemirno je srce naše, dok se ne smiri u tebi.“²⁷⁰ Pieper navodi drugi prikladan i duhovit citat Andréa Gidea: „Najgore je, što se nikada ne možeš dovoljno opiti.“²⁷¹ (157)

Na ovom mjestu treba sažeti prvo i temeljno poglavlje. Prvo, Pieper navodi kako je „krajnja ljudska sreća u kontemplaciji“, a drugo, da se „svakodnevna sreća ne može odijeliti od najveće sreće“. Ali zašto je on to toliko opširno objasnio? Razlog je vrlo jednostavan i praktičan:

²⁶⁹ To objašnjava zašto je toliko ljudi zarobljeno u grijehu, naime, jer u njemu nalaze onu malu „iskru“ istinske i božanske sreće. Iz tog razloga oslobođenje od grijeha i ovisnosti i je tako teško.

²⁷⁰ Sv. AUGUSTIN, *Ispovijesti*, I, I.1.

²⁷¹ „Le terrible, c'est qu'on ne peut jamais se griser suffisamment.“ (A. GIDE, *Journal 1889-1939*, Paris 1948, S. 89. – In deutscher Übersetzung: *Tagebuch 1889-1939*, Sv. I, Stuttgart 1950, str. 105.)

„Nije, naime, govor o nekakvoj povlaštenoj sreći 'filozofa', već o ljudskoj sreći općenito koja pripada cijelom, stvarnom, zemaljskom, ljudskom čovjeku. Kontemplacija nije zamišljena kao jedna, iako visoka, mogućnost postizanja sreće pored drugih. Misli se štoviše: svaka ljudska težnja prema sreći, koliko god se ona gubila u malim zadovoljstvima, usmjerena je odlučno na krajnje ispunjenje one istinske žudnje; „između tisuću grana“, kako navodi Vergilije u Danteovom svjetskom epu [Čistilište, 27. pjesma], „traži se onaj jedan slatki plod“. Pronalaženje tog ploda, naime konačno zadovoljavanje ljudske naravi i krajnje utažavanje njene duboke žeđi nalazi se u kontemplaciji!“ (158)

Pieper ne želi, dakle, označiti sreću kontemplacije samo kao najveću sreću na svijetu (kraj drugih), već je riječ o tome da se sačuva čitatelj od zablude kako je kontemplacija „izolirana, povlaštena sreća filozofa“ koja nije dostižna „normalnim“ ljudima. Dapače! Poanta je u tome da *svaka* ljudska težnja k sreći, pa tako i *svaki* – koliko god maleni – doživljaj sreće upućuje na *krajnje i posljednje ispunjenje* ljudske čežnje za srećom koja se upravo ostvaruje u kontemplaciji. Pieper objašnjava čitatelju (prema latinskoj izrečici: „*Tua res agitur, homine!*“ – „Radi se o tebi, čovječe!“) zapravo: kontemplacija nije samo predmet filozofa, ona je predmet svih ljudi, jer svi ljudi imaju istu čežnju i težnju za potpunom srećom, koja se usavršuje u kontemplaciji.

Tako već na samom početku dolazi do izražaja vrlo bitne svojstvenosti Pieperovog pojma kontemplacije, tj. njegov *sveopći, naravni* i jednostavno *ljudski* karakter. Pieper na neki način spušta sreću filozofa s neba i donosi ju na zemlju svima, čak i najjednostavnijim i malim ljudima kako bi im rekao: kao što hrana i piće nisu samo sačuvani za velike i bogate, tako ni kontemplacija nije samo vlasništvo i sreća mudrih i umnih, već je vlasništvo i sreća svih ljudi na svijetu! Svi ljudi u svom srcu čeznu za potpunim i savršenim ispunjenjem svoje čežnje za srećom i mirom. Stoga u čovjekov život spada, isto kao svakodnevni kruh, i razmatranje i spoznanje istine, koja upravo daruje to krajnje i savršeno ispunjenje (usp. Mt 4,4).

II. „Desiderium naturale“

Temeljna tvrdnja drugog poglavlja glasi: „Čovjek po svojoj prirodi i naravi žudi za srećom i blaženstvom.“ (158) To je temeljna tvrdnja na kojoj se gradi cijeli

Tomin nauk o sreći (*de beatitudine*): svi ljudi žele biti sretni. Sv. Toma definira sreću i blaženstvo kao: 1. „zadnji cilj ljudskog života“, 2. koji „potpuno ispunjava želju“, 3. koji „je savršen (dobar)“, 4. „ono za čim ljudi s nužnom potrebom teže“ (= „što ne mogu ne-htjeti“) i 5. „čije dostignuće zapravo čini krajnju ljudsku savršenost“.²⁷² Blaženstvo je posljednja svrha i savršeno dobro, koje „volja ne može *ne-htjeti*“, tj. *svatko želi biti sretan!*²⁷³ Rijetko nailazimo na ovako sigurne i neosporne teze u filozofiji i teologiji! Međutim, osobito su egzistencijalisti posumnjali i u ovu tezu kao što ćemo sada vidjeti.

Ovo „naravno htijenje“, koje sv. Toma smješta u duhovnoj naravi čovjeka (a poslije poistovjećuje sa čežnjom za spoznajom Boga i istine), on naziva „*desiderium naturale*“.

Nauka o *desiderium naturale* govori načelno kako sva duhovna racionalna bića poput anđela i ljudi (dakle ne životinje) imaju naravnu (dakle ne subjektivnu ili individualnu) čežnju za srećom i istinom. „Ne živi čovjek samo o kruhu.“ (Mt 4,4) Čovjek je po svojoj naravi određen i „determiniran“ željeti sreću, „kao što padajući kamen 'želi' u dubinu, kao što se cvijet okreće prema svjetlu i kao što životinja (sc. uglavnom, P.K.) ide u lov.“ (159)

Pieper je svjestan problematike koja proizlazi iz takve naravne determinacije:

„Zar to ne znači, da se unutar duha odvija nešto neduhovno? Nije li već dovoljno besmisleno govoriti uopće o 'naravnom htijenju'? Zar nije htijenje ono, što se oduvijek podrazumijeva pod tim pojmom, naime duhovni čin – dakle nešto nenaravno; ili pak naravni čin – a time niti je čin volje niti uopće duhovni čin?“ (158)

Središnji problem o kojemu je zapravo riječ je odnos i (naizgled) nespojivost duha i naravi, slobode i predodređenosti čovjekove. Je li čovjek duh? U tom slučaju bi bio slobodan i *ne* predodređen! Je li narav? U tom slučaju bi bio predodređen i *ne* bi bio slobodan! Ili? Čini se kako je pojam „*desiderium naturale*“ odn. „naravno htijenje“

²⁷² Usp. STh, I, 94,1; I-II, 3,1+2; 5,8; 13,6; 69,1; ScG, IV, 92. – Svi ovi pojmovi nisu slučajno povezani već su u logičnom međuodnosu: pošto „svaka stvar (po svojoj naravi) teži k savršenstvu (*unumquodque appetat suam perfectionem* [STh, I-II, 1,5 co.], neophodno je da s krajnjom svrhom koja će potpuno ispuniti i zadovoljiti čežnju dolazi i ljudska savršenost. Stoga je u blaženstvu, koje je savršeno dobro i krajnja ljudska svrha, sadržana i krajnja ljudska savršenost (usp. STh, I-II, 1,7 co). Blaženstvo i savršenosti su u biti *jedno te isto*. Ovo je vrlo bitna pretpostavka koja će biti još od presudne važnosti.

²⁷³ „Tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo...“ (STh, I-II, 10,2).

samo po sebi proturječje (tkz. *oksimoron* odn. *contradictio in adiecto*), kao što su to „slobodan rob“, „suho more“, „živi mrtvac“, itd.

„Ništa drugo nije za očekivat nego da se duhovi po ovom pitanju dijele. Na toj točki neizbježno se postavlja pitanje, je li čovjek samoga sebe shvaća kao stvorenje – da ili ne? Tko na ovo pitanje odgovori s ne, ne može prihvatiti zamisao naravne čežnje za srećom; ona se njemu čini kao gubitak dostojanstva autonomnosti čovjekovog duha. Samo onaj tko čovjeka do dubine duhovnog bitka shvaća kao stvoreno biće može smisljeno pojmiti misao da duhovna volja nije u stanju ne htjeti sreću.“ (160)

Jasno je na što Pieper cilja: upravo su filozofski egzistencijalisti oni, koji poriču čovjekovu stvorenost i naravnost. Kao primjer valja navesti Pieperovu raspravu s Jean Paul Sartreom.²⁷⁴ Sartre tvrdi: „Ne postoji ljudska narav, jer nema Boga, koji bi ju bio mogao nacrtati.“²⁷⁵ (160) Pieper na to odgovara:

„Sartre potpuno dosljedno odgovara na neizbježno pitanje što onda čovjek u konačnici jest, ako zaista ne postoji ljudska narav: 'U početku nije ništa.' A poslije? Poslije nije 'ništa drugo spram onoga što sam od sebe napravi'. Čovjek sebe sam osmišljava i oblikuje bez ikakvog zadanog nacrt. Upravo to je ono, što se u Sartrovoj terminologiji naziva *slobodom*.“ (160)

Sada postaje jasno zašto je „stvorenost“ (njem. *Kreatürlichkeit*) prividno nespojiva sa slobodom. *Ili* postoji Stvoritelj, koji je napravio unaprijed nacrt i plan o čovjeku u svom duhu te ga poslije stvara prema tom „nacrtu“, tj. prema toj ljudskoj „naravi“. U tom je slučaju Bog čovjeka unaprijed predodredio u svojoj naravi *bez vlastite volje*, tako da je zapravo *Bog* onaj koji odlučuje što čovjek treba biti, tj. da čovjek *mora* biti onakav kakvim ga Bog želi, on to htio ne htio. *Ili* ne postoji Bog, onda ne postoji određeni nacrt, plan ili ljudska narav, prema kojoj bi čovjek bio stvoren, tako da bi u tom slučaju *čovjek sam* odlučivao, što bi želio biti, tj. smio bi biti onakav, kakav *on* sam želi da bude, mogao bi se oblikovati potpuno slobodno, bez unaprijed zadanog obrasca i okvira, kako mu je volja i želja. Prema Sartreu to je čovjekova apsolutna sloboda, autonomnost i samoodređenje (koja na drugoj strani može dovesti do problema dezorijentacije, besmislenosti i izgubljenosti jer takva vrsta slobode ne daje životu jasnu svrhu niti jasan smisao). Stoga po njemu ne postoji niti

²⁷⁴ Usp. *Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 3, str. 173-185.

²⁷⁵ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*; njem. J.P. SARTRE, *Drei Essays*, Frankfurt 1960., str. 22.

naravno htijenje, niti nikakav *desiderium naturale*. Sartre smatra kako čovjek ne mora htjeti biti sretan „zbog svoje naravi“, već ako želi čovjek biti sretan onda iz razloga što on to zbog *vlastite i slobodne odluke želi*.²⁷⁶

Postavlja se pitanje je li onda kršćanska slika čovjeka u suštini slika ropstva, tj. je li čovjek uopće može biti slobodan kao stvorenje? Može li uopće postojati slobodno stvorenje, slobodna kreacija i narav? Zar nije čovjek u tom slučaju kao bezvoljna strijela, koju Bog usmjerava na metu sreće? Ili kako bi Sartre to formulirao: „Je li čovjek osuđen na sreću?“²⁷⁷

Kako Pieper uzvraća?

„Zaista je ovaj težak predmet nerješiv, dokle god se ustraje na tome da su 'narav' i 'duh' pojmovi koji jedan drugi isključuju. Upravo to su veliki zapadnjački naučitelji uvijek osporavali. Prema njihovom mišljenju u kojemu postojano ustraju postoji biće koje je u potpuno istom smislu oboje ujedno, duh i narav. To biće je stvoreni duh.“ (160)

Čovjek je „stvoreni duh“, „ujedno duh i narav“. Što to točno znači? To bi značilo, da naravna želja za srećom potječe iz najdublje jezgre čovjekovog bića;²⁷⁸ radi se o najprirodnijem htijenju koje nije ograničeno na bilo koju od vanjskih (pri)sila. I zato je ono slobodno.“ (161) Bog je, dakle, čovjeka *odredio (determinirao)* na sreću, ali ga *nije prisilio* na nju! To je ona mala, ali ipak presudna razlika! Stoga Pieper završava riječima sv. Tome: „Volja teži k sreći slobodno, kao što teži k njoj nužno.“²⁷⁹ Drugim riječima: Bog čovjeka određuje na način, da čovjek sam od sebe teži k determinaciji i tako, zapravo – u potpunoj slobodi – određuje sam sebe. „Stvoreni duh“ i „htijenje sreće“ su u konačnici, u kršćanskom smislu sinteza *heteronomije* i *autonomije*, tj. Božjeg predodređenja i ljudskog samoodređenja ili jednostavno sinteza Božje volje i čovjekove volje. To u biti znači da je (vječna) sreća toliko lijepa i dobra, da joj se ne može odoljeti, jednostavno mora se htjeti i voljeti!“²⁸⁰ Čovjek nije, dakle,

²⁷⁶ Međutim, Sartre nam ostaje dužan odgovoriti, zašto nitko ne može željeti biti nesretan. Čak i samoubojica, koji ne vidi sreću na zemlji, sebi oduzima život, jer se nada nekog olakšanja, oslobođenja i većoj sreći. Zadnji cilj, dakle, zbog kojega čovjek uopće djeluje, je uvijek sreća. Zato teži čovjek po naravnoj nuždi prema sreći. Čak ni Sartre ne može pobiti ovu tezu.

²⁷⁷ Usp.: „Čovjek je osuđen na slobodu.“ To je Sartreova glavna misao u: *L'existentialisme est un humanisme*.

²⁷⁸ Usp. STh, I-II, 6,1 ad 3.

²⁷⁹ „Voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam.“ (*De potentia*, 10,2 ad 5)

²⁸⁰ Može se dakle usporediti ljudsku dušu, koja je predodređena na sreću, s princezom koja je bila na dan rođenja obećana jednom princu – bez mogućnosti samog odlučivanja. Kada je, naime, narasla i vidjela kako je on najljepši, najbogatiji i najbolji mogući zaručnik, zaljubila se u njega i *nije htjela ništa*

osuđen na sreću, već naprotiv, slobodan je da bude sretan! Duh i narav, sloboda i determinacija nisu, dakle, nužno proturječne: iako je čovjek stvorenje, ipak je slobodno stvorenje, jer njegova volja i htijenje ne podleže nikakvoj prisili.²⁸¹

Treba dodati Pieperovim navodima, da je iza pojma *desiderium naturale* pretpostavljena pozadina *teleološki svjetonazor*: Bog kao Stvoritelj stvorio je svijet s jasnim uređenjem i vodi ga npr. u prirodi kroz zakone, kod biljaka i životinja kroz nagone i instinkte (*appetitus naturalis*), a kod ljudi kroz duhovnu čežnju (*appetitus rationalis*) prema svojoj stvaralačkoj svrsi i namjeni.²⁸² Sve u prirodi ima svoj zakon, svoju namjenu, svoj red. Na taj način Gospodin stvara skladno jedinstvo svemira, „kozmosa“.²⁸³ Nauk o *desiderium naturale* znači dakle u drugom smislu da – za razliku od Sartreove slike o svijetu – čovjek ima smisao i svrhu u životu, koji mu daje smjer, oslonac i životnu motivaciju te potiče na neprekidno samoostvarivanje i usavršavanje. Drugim riječima: bogomdana čežnja za srećom je čovjekov unutarnji „motor“ i pokretna snaga života koja ga doživotno pokreće i motivira težiti za srećom i savršenosti. S obzirom da svatko želi biti sretan, i ovdje vrijedi za svakog čovjeka : *Tua res agitur!*

Zanimljiva je također rasprava u kojoj se Pieper bavi Senecom i Kantom te pitanjem „je li čovjek sam kovač svoje sreće“ ili nije? Pritom Pieper zagovara jasno kršćansko stajalište i tezu kako je „sreća u suštini dar“ te kako *nitko nije sam* „kovač svoje sreće“. (162) Upravo u tome njegova dva suparnika vide najveći stupanj i savršenost sreće, naime, prema njima sreća je tim veća čim je ona sama više prouzrokovana kroz *vlastite snage i napore*, za razliku od „slučajne“ sreće koja je darovana izvana te nije stečena niti zaslužena. „Nazivamo onoga čovjeka sretnim“,

drugo više nego postati njegovom zaručnicom – kako je i bivalo od samog početka za nju predodređeno. To nije u proturječju niti s Tomom niti s Pieperom, jer to *ne oduzima* ljudsku slobodu i samoodređenje pošto je predodređeni cilj želja samog čovjeka. Stoga svi ljudi teže ujedno nužno i svojevóljno k sreći, kao obećana princeza koja obećanog (predodređenog) princa ujedno *mora* i *želi* uzeti za muža. Tako svaki čovjek ujedno *mora* i *želi* težiti prema sreći.

²⁸¹ Za dublje proučavanja sinergizma Božjeg stvaralačkog djelovanja i ljudske suradnje i njegovog udioništva u svome usavršavanju valja uputiti na nauk sv. Tome o *perfectio prima* i *perfectio secunda* (STh, I, 5,1 and I-II, 1,2). Vidi također: DIETRICH SCHLÜTER, *Der Wille und das Gute bei Thomas*, Freiburg – Schweiz 1971., str. 92s. + 101.

²⁸² „Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis.“ STh, I-II, 1,2 co.

²⁸³ Zanimljivo je značenje svemira i kozmosa u grčkom jeziku: *kósmos* (κόσμος) = „red, uglađenost, nakit, svjetski poredak, svijet“. Kozmičko jedinstvo, red i skladnost svemira tako pripada njegovoj definiciji, tj. samoj njegovoj biti.

kaže Seneca, „koi ne poznaje nikakvo veće dobro od onoga koje bi on sam mogao postići.²⁸⁴“ (163) „Najveća čovjekova sreća je u tome da je sam tvorac svoje sreće, kada osjeća da uživa u onome, što je sam stekao.²⁸⁵“ (163)

To ne zvuči samo pravedno i smjerno već i logično! Zamislimo na tren da životna sreća ovisi o vanjskim čimbenicima. Siromašno dijete koje se rodilo u Africi i cijeli se život bori za preživljavanje, jednostavno je imalo peh, dok je kraljević, rođen u bogatoj i imućnoj obitelji imao sreću. To bi značilo da su oni koji su imali peh „nesretni“ a oni, koji su imali sreću „sretni“. Čovjekova sreća i savršenost ovisila bi tako najviše o sreći i nesreći u životu, odn. o slučajnosti i sudbini. Zaista bi to bilo nepravedno, grozno i nezadovoljavajući! Kako onda Pieper može pretpostaviti da je sreća „u svojoj biti dar“? Zar to nije nepravedno i krivo?

Naravno priznaje Pieper kako Seneca i Kant u određenom smislu i mjeri imaju pravo, ali je kod prave i savršene sreće drugačije:

„Sigurno je često moguće postići 'stjecanje stvorenog dobra' kroz odlučno djelovanje. Moguće je kroz pamet, snagu, marljivost steći raznovrsnu sreću poput hrane, pića, kuće, dvorišta, knjiga, bogate i lijepe žene (možda) – međutim da sva ta stjecanja, ili pak samo jedno od njih, može dovesti do posebnog ispunjenja one nama samima zagonetne žeđi koje mi nazivamo 'srećom', 'slikovita sreća': to nikad nitko ne može uloviti i postići.“ (163)

Tko je razumio Pieperovu definiciju sreće, taj razumije također ovaj logičan i jasan argument. Kao što smo vidjeli već u prvom poglavlju, Pieper razlikuje nesavršenu, „slikovitu“ sreću i savršenu sreću. Nesavršena sreća se sastoji, kao što smo već rekli, u „stjecanju stvorenih dobara“, dakle npr. stjecanje „hrane i pića, kuće, dvorišta, knjiga, itd.“ Takva vrsta sreće ima jednu prednost i jedan nedostatak. Prednost je, što ju je moguće postići *vlastitom* „pameću, snagom i marljivošću“, bez vanjske pomoći, slučajnosti ili sudbine. Nedostatak je, što takva „stvorenja dobra“ *ne mogu ispuniti* onu „posve posebnu“, duboku i „nama samima zagonetnu žeđ“ u našoj unutrašnjosti! Čovjekova duša čezne za višim nego što su stvorena dobra, koja čovjek može steći više manje sam. Pieper naglašava međutim da „nitko ne može nikad uloviti ili postići“ ispunjenje najdublje, najveće, najskrivenije i najprirodnije žeđi i čežnje ljudske duše, tj. stjecanje savršenog i *nestvorenog* dobra – Boga. To je presudna

²⁸⁴ SENECA, *De vita beata*, cap. 4.

²⁸⁵ IMMANUEL KANT, *Vorlesung über Ethik*, Berlin 1925, str. 220.

razlika! Čovjek može biti „kovač svoje sreće“ u onoj mjeri u kojoj on podrazumijeva pod srećom nesavršenu „presliku“ sreće, koja samo odražava pravu i savršenu sreću i koja ne može čovjeka u potpunosti usrećiti. Međutim ukoliko je „sreća“ prava, savršena i vječna, koja jedina čovjeka može učiniti potpuno sretnim, utoliko čovjek nikako ne može biti „kovač svoje sreće“, jer je nemoguće da tu sreću postigne sam ili da ju zasluži. Naime, pravu sreću, tj. objavu i gledanje Boga, čovjek može samo primiti od Boga, jer se Bog objavljuje, komu *on* hoće (usp. Izl 33,19; Rim 9,15). Stoga je Pieperov zaključak sasvim dosljedan:

„Iz toga proizlazi, da tim elementima sreće pripada i jednostavno osjećaj neprekidnog duga zahvaljivanja. Hvalu čovjek ne duguje sam sebi. Tko osjeća zahvalnost, zna da je darivan. I to je, čini se, izrečeno u rečenici, da je htijenje sreće naravno htijenje: ne može čovjek sam sebe učiniti sretnim.²⁸⁶“ (163)

Za Piepera je dakle sreća *u svojoj biti* darovana Božja *milost*, koja naravno ne isključuje čovjekovu suradnju i njegovo udioništvo u stjecanju iste, što će u daljnjemu biti još prikazano. Sve dok čovjek na svijetu (*in status viatoris*) „hodočasti“, on ne može biti potpuno sretan. Tek na nebu ga očekuje „vječni mir“. „Postoji samo jedno biće koje je zbog svog samog postojanja sretno. 'Samo Bogu pripada savršena sreća, snagom svoje naravi.' (STh I, 62, 4)“ (164)

III. Bog je sam svoja sreća

Središnja glavna misao kratkog trećeg poglavlja ne govori samo o tome „da je Bog sretan“, već štoviše, „da Bog *jest* sam sebi svoja sreća“. To je temeljna razlika između Boga i stvorenja: Bog nema udioništvo u bitku, on *jest* bitak.²⁸⁷ Zato on nema

²⁸⁶ Ovom tezom Pieper proturječi i opovrgava Kantovu sasvim suprotnoj tezi, koju u pripadajućoj fusnoti citira: „Moramo sebe 'učiniti sretnima, to je prava moralnost.' I. Kant, *Vorlesung über Ethik* (Hrsg. P. Menzer), Berlin ²1925, S. 317.“

²⁸⁷ To je prva i najbitnija temeljna misao Tomine nauke o Bogu, koju sam Bog izražava svojim imenom: „Ja sam koji jesam.“ (Izl 3,14) Prema Tomi to znači, da je Božja bit ujedno i Božji bitak, tj. Bog *je* svoj bitak. Usp. STh, I, 3,4; ScG, I,22; *De ente et essentia*, c. 5.

udioništvo u sreći, već on *je* sam svoja sreća, tj. on *jest* sama sreća. „Bogu je biti i biti-sretan jedno te isto; Bog je sretan samim time, što jest.“ (164-165)

Stoga proizlazi da Božja sreća „ne ovisi o svijetu“ (*creaturis non egens*). Što to znači za čovjeka?

„...da ne postoji, u temeljnom izvoru stvarnosti, onaj beskrajno i nedodirljivo zdrav bitak – onda se ne bi niti udostojili pomisliti na moguće spasenje empirijskih rana stvorenog svijeta.²⁸⁸“ (165)

Riječ o „nedodirljivom zdravom bitku u unutrašnjosti svekolike stvarnosti“ predstavlja neizmjerljivo veliki razlog za (kršćansku) nadu u konačno otkupljenje i vječno spasenje. Što god se dogodilo u svijetu i sa svijetom, Bog je i ostaje onakav (sretan, blažen i savršen), kakav je, iz razloga što je on bio, je i ostaje vječan, nepromjenjiv i savršen (usp. Jak 1,17). Koje su god „empirijske rane“ postojale na ovom svijetu (od Abela preko Krista sve do prolivene nevine krvi zadnjeg mučenika), sve se može izliječiti i bit će izliječeno, jer je „Božja sreća neuništiva“ i zato što je „velika božanska sreća jedina stvarnost“.²⁸⁹ (166) Bog, prouzročitelj svijeta i života, je dakle – Bogu hvala! – savršen, dobar, zdrav i neuništiv. On je „razlog nade“ u vječno spasenje i blaženstvo (usp. 1 Petr 3,15).

IV. „Bonum universale“

Nakon što je razrađeno kako je sreća krajnji čovjekov cilj, u četvrtom poglavlju Pieper objašnjava od čega se sastoji sreća. Svi žele biti sretni ali *što* zapravo čini čovjeka sretnim?

Prije nego što odgovori na ovo pitanje, upućuje Pieper na jednu vrlo smislenu i korisnu razliku između dviju perspektiva kako razmatrati krajnji cilj: „O cilju se govori u dvostrukom smislu: može se misliti na samu *stvar* koji pokušavamo steći (*finis cuius*) ili može se misliti na njezino *stjecanje* (*finis quo*). (STh, I-II, 2, 7)“ Čini

²⁸⁸ Usp. H. VOLK, *Gott lebt und gibt Leben*, Münster 1953., str. 40+.

²⁸⁹ PAUL CLAUDEL u pismu JACQUESU RIVIÈREU od 24.10.1907, u: PAUL CLAUDEL – J. RIVIÈRE, *Briefwechsel 1907-1914*, München ²1955., str. 106+.

li npr. vino čovjeka sretnim, onda se ono naziva krajnjim ciljem. Samo vino, međutim, ne čini sreću (*finis cuius*), već stjecanje i ispijanje istog (*finis quo*). Stoga – strogo gledano – nije sama stvar krajnji cilj (= sreća) koja bi učinila čovjeka sretnim (u ovom slučaju: vino), već njezino *stjecanje, posjedovanje i uživanje* (u ovom slučaju: ispijanje vina). Pieper iz istog razloga govori o „sreći kao napitku“ i o „sreći kao piću“.²⁹⁰ (167)

Vrlo poučan je pojam „ispijanje“ jer omogućava bolji uvid u Pieperov pojam sreće. On smatra da je sreća „utaživanje žeđi“ te se slaže s Tomom kada kaže : „Težiti sreći – to nije ništa drugo nego težnja da se volja zasićuje, *ut voluntas satietur*. (STh I-II, 5, 8)“ (166) To je od presudne važnosti! Sretan je dakle onaj, čija je volja zasićena, čija je žeđ utažena. Sreća je u ispunjenju volje. „Ispunjenje (*ili* utaživanje *ili* zasićenje) – upravo to je sreća.“ (167) Bitno je također da žeđ upućuje na nešto drugo od sebe. „Kada bi onaj koji žeđa bio sam napitak, ili kada bi ga posjedovao – zašto bi onda žeđao?“ (167) Čovjek, dakle ne može sam sebi biti smisao, svrha i sreća. Toma govori: „Ono što nas čini sretnima je izvan duše. (STh, I-II, 2, 7)“ (167)

U čemu je onda sreća? „Augustin primjećuje u svojoj knjizi 'O državi Božjoj' (*De Civitate Dei* 19,1), kako u staroj filozofiji ne postoji manje od 288 različitih znanstvenih mišljenja o tome, u čemu bi bila krajnja čovjekova sreća.“ (168) To zaista zrcali stvarnost, jer toliko su i dan danas mnogobrojni i različiti svjetonazori i životne filozofije ljudi. No, je li to možda u naravi stvari? Je li sreća subjektivna? Je li za svakoga drugačije? Može li si svatko u potpunoj slobodi i želji izabrati osobnu ili individualnu sreću, kako to Sartre kaže? Postoji li možda objektivni kriterij za sreću, koji važi za sve? Nakon što Pieper navodi poznate odgovore (bogatstvo, moć, čast, vrline, mir, itd.), zaključuje: „Ona dobra zaista nisu mala; međutim nisu dovoljna ako se razmišlja u smjeru ispunjenja, prema kojemu je zapravo ona najveća žeđ ljudskog bića usmjerena. (...) Naravni čovjek ne može biti ispunjen u konačnici.“ (171)

„Koji je onda napitak sreće, koji bi mogao krajnje dostatno utažiti žeđ čitavog čovjeka? Već dugo očekivan odgovor je: Bog. Toma još ne nudi taj odgovor. Smatram, kako valja dobro

²⁹⁰ To ne vrijedi samo za vino, već za sve, što čini sretnim. Tako je napitak sreće sama stvar, npr. novac, moć, čast, ljubav ili Bog, a ispijanje sreće je stjecanje, posjedovanje i uživanje u stvari, npr. dobitak na lutriji, promaknuće na poslu, primanje odlikovanja, vjenčanje i osnivanje obitelji ili konkretno iskustvo s Bogom. Što vrijedi napitak koji ne možemo piti, novac koji nemamo, ljubav koju ne možemo dijeliti i Bog kojeg nismo iskusili? Stoga ne čini sam cilj sreću, već samo njegovo postizanje. Ovo razlikovanje će biti u daljnjem u više pogleda vrlo smisljeno i korisno.

promisliti nad tim odgađanjem. Ono je za Tomu jednostavno obilježavajuće. (...) Toma ne kaže odmah: Bog. On kaže: *bonum universale*.“ (171)

Kao što je već rečeno u prvom poglavlju, čovjek ima prirodnu čežnju za savršenom srećom koju ne može pronaći na zemlji. Ništa ne može do kraja ispuniti njegovu čežnju. Ništa ga ne može učiniti potpuno sretnim, jer čovjekova volja ne traži bilo koje (nesavršeno) dobro, već po svojoj naravi traži „samo dobro“, „dobro *po sebi*“, „dobro *kao takvo*“, „*općenito* dobro“ koje Toma naziva „*bonum universale*“, što Pieper prijevodi „još najbolje“ sa „*sveopće* dobro“ ili „*svekoliko* dobro (njem. *das Gute im Ganzen*).²⁹¹ „Svekoliko dobro pak ne može se susresti na području stvorenoga (sc. zato što svako stvorenje ima samo udioništvo u dobromu, P.K.); nalazi se samo u Bogu. (STh, I-II, 2, 8)“²⁹² (173) S obzirom da je čovjek „duh“, čiji su najplemenitija i „najbožanstvenija“ svojstva razum i volja, usmjeren je po svojoj naravi prema *svoj istini* i *svemu dobru* (odn. prema samoj istini i samom dobru), a ne prema stvorenom dobru koji samo „participira u istini i dobru“. Stoga može samo beskrajni i savršeni Bog, koji je „sama istina“ i „samo dobro“ (usp. Iv 14,6 i Lk 18,19), ispuniti čovjekovu čežnju za savršenom srećom (usp. Ps 62,2). Lijepo to Pieper sažimlje:

„Ukoliko je on (sc. čovjek, P.K.) duh, utoliko stoji u odnosu sa svom stvarnošću i po svojoj naravi usmjeren je baviti se jednostavno sa svime što postoji: s *Totum*-om (= „cjelinom“) bitka, istine i dobra. To, pak opet znači da je ograničen duh po svojoj naravi neutaživ i nezasitan – osim ako ne postiže Boga.“ (171)

To je taj pomoćni most, kojeg Toma gradi: on ne kaže odmah, da je čovjekova sreća u Bogu (to bi mogli mnogi usporavati). Neosporno je međutim da čovjek po svojoj duhovnoj naravi traga za dobrom i istinom. S obzirom da to sveopće dobro i istinu, tj. *bonum* i *verum universale*, ne nalazimo u prolaznom svijetu, ono se može samo naći u beskrajnosti, vječnosti i savršenosti, tj. u *Bogu*. Na taj način Toma

²⁹¹ „Predmet volje, tj. ljudske čežnje je 'sveopće dobro' (*bonum universale*), kao što je predmet razuma 'sveopća istina' (*verum universale*). Proizlazi, da ništa ne može zadovoljiti čovjekovo htijenje osim sveopćeg dobra.“ – „Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale.“ (STh, I-II, 2,8co.)

²⁹² „(bonum universale) non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest.“ (STh, I-II, 2, 8co.) – Pozadina ove pretpostavke je (platonsko) razumijevanje pojmova „Stvoritelja i stvorenja“ u smislu „punine i dioništva“. Prema tom shvaćanju, Bog sam je to dobro, „dobro *u punini*“, a stvorenje ima samo *udio* u njegovom dobru. Stoga samo *beskrajni* i *savršeni* Bog odgovara definiciji *bonum universale*, tj. sveopćem dobru, koje je jedino u stanju ispuniti čovjekovu želju.

zamjenjuje onih 288 subjektivnih znanstvenih mišljenja o pitanju, u čemu je istinska sreća, s jednim objektivnim kriterijem sreće, naime s naravnim, općim i formalnim ciljem ljudske volje: *bonum universale*, tj. samim i sveopćim dobrom, koje svaka volja po prirodnoj nuždi želi. Tek onda poistovjećuje to sveopće dobro koje svaka volja, tj. svaki čovjek, traži i želi, s *Bogom*, jer samo je Bog beskrajno dobar te može savršeno ispuniti ljudsku volju. Zato je Bog najveće dobro i zadnji cilj čovjeka. I baš u postizanju najvećeg dobra i zadnjeg cilja, tj. u stjecanju, posjedovanju i „uživanju“ Boga je ljudska istinska sreća:

„To ispunjenje kroz beskrajno dobro, naime, nosi ime sreće – i sva ostala imena koja nudi ljudski jezik za opis čovjekovog krajnjeg usavršavanja: vječni život, vječni pokoj, vječno svjetlo, velika gozba, krunidba, mir, spas.“ (173-174)

V. Razlika između sreće i radosti

Glavna je izjava petog poglavlja: „radost i sreća su dvije različite stvari.“ (178) Za „radost“ koristi Toma latinske pojmove *delectatio* i *voluptas* koji se općenito prevode riječima „zabava, radost, veselje, užitak“, dok *beatitudo* i *felicitas* znače isključivo sreća i blaženstvo. Razlika između tih pojmova je ogromna, kako ćemo sada vidjeti.

Sam Toma je dao opravdan prigovor: „Čovjek teži k radosti zbog nje same, dakle u njoj je sreća. [STh, I-II, 2,6.1]“ (177-178) U tome je i draž, ali i opasnost danas toliko rasprostranjenog hedonizma: uživati u životu, radovati se životu! Zar to nije smisao i svrha života? – Ne potpuno! U jednoj napomeni navodi Pieper primjeren citat sv. Augustina koji kaže da „će se teško netko naći tko ne bi davao pravo izjavi kako bi svaki čovjek radije bio tužan pri zdravim razumom nego 'sretan' u ludilu (usp. De Civ. Dei 11,2 7).“ (176) Postoji velika razlika između sreće na jednoj strani i ugodnog osjećaja na drugoj strani, tj. između duboke, istinske sreće koja se temelji na dobrom i ispravnom načinu života i površne, vanjske sreće koja se sastoji samo od lijepog

osjećaja, uživanja ili užitka.²⁹³ Stoga smisao života, istinska sreća i krajnji cilj ne može biti *samo* radost. – No, koja je temeljna razlika?

Prema Pieperu sreća je u suštini „razlog radosti“, tako da radost tek „slijedi sreću“ kao plod. (175) To je fundamentalna i odlučujuća razlika. Tominim riječima izrečeno to glasi ovako: „Posjedovanje dobra je uzrok radosti.“ (ScG 3,26) Stoga je gore navedena definicija i specifikacija toliko bitna i presudna: sreća znači, „da se volja zasićuje, *ut voluntas satietur*. [STh, I-II, 5,8]“ (166) A volja će biti zasićena, tj. *sretna*, kada postigne željeno dobro. Tomin ključni odgovor na ovaj problem može se razumjeti ovako:

„Stoga se čovjek raduje, jer posjeduje njemu primjereno dobro (...) Primjereno dobro, ako je savršeno, upravo je čovjekova sreća [...]. Očito je prema tome, da čak ni radost koja slijedi savršeno dobro, nije u biti sreća. [STh, I-II, 2,6]“ (175-176)

Iz navedenog razloga ne može „čak ni radost“ (= hedonizam) biti smisao života. Krivi zaključak hedonista je dakle, da traže sreću i radost takoreći „mimo ispunjenja volje“. Daju prednost površnim i kratkotrajnim užiticima kao što su npr. „sex, drugs and rock’n’roll“ umjesto istinitom, dubljem i dugoročnom ispunjenju potreba duše, kao netko tko svoju naravnu glad konzumacijom droge ne traži već prikriva i potiskuje. Radost *sama* po sebi ne može ispuniti čovjekovo htijenje i „nemirno srce“ koje traga za pravim dobrom. Takvu „hedonističku sreću“ (= „radost, veselje, užitak“) možemo dakle definirati kao *prolaznu sreću bez trajnog ispunjenja volje i površnu sreću bez istinskog zadovoljstva*.²⁹⁴

Ovu tezu ne može se u današnjici dovoljno naglasiti i objasniti: radost sama po sebi nije sebi svrha, ona je „samo“ *plod i svojstvo* postignute istinite svrhe. *Bit, razlog i uzrok* prave sreće, naime, je „postizanje savršenog dobra“. Tek iz njegovog stjecanja

²⁹³ Za dublje proučavanje i raspravu može poslužiti primjer Roberta Spaemanna koji tu misao zorno prikazuje: „Zamislimo čovjeka koji leži bez svijesti na operacijskom stolu; žice su uvedene u njegov mozak. Kroz te žice šalju se električni impulsi koji prouzrokuju stanje kronične euforije. Uvjeravaju nas kako će stanje euforije trajati onoliko dugo dok se isključivanjem aparata ujedno i ne okonča čovjekov život... Iako se taj čovjek subjektivno osjeća očito ugodno, nitko se ne bi s njim htio mjenjati.“ LEONHARDT ROCHUS, *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems*, Berlin – New York 1998., str. 264.

²⁹⁴ Tako se može objasniti i fenomen „praznine, besmislenosti i depresije“ jednog razuzdanog života pun užitka koji se s vremenom nameće, osobito kod adolescenata. Oni se vesele i raduju ali nemaju ispunjenje i zadovoljstvo. To pokazuje koliko je prava filozofija bitna za život i koliko bi Tomina nauka o sreći mogla pomoći u terapiji depresevnih mladih i odraslih ljudi. Ova tema bi zaista bila vrijedna daljnjeg i interdisciplinarnog proučavanja: iscjeljenje depresija pomoću promjena i odabira prave i savršene životne svrhe.

(posjedovanja i užitka) proizlazi onda neposredno prava radost, takoreći kao „nerazdvojiv akcidend“, tj. kao „bitno svojstvo sreće“. (174-175) Pieper to vrlo lijepo nastavlja primjerom „napitka sreće“: „kao što su ispijanje napitka i njegov ugodan okus dvije različite stvari, tako su i sreća i radost.“ (176) Ispijanje taži i zadovoljava, dok okus raduje i pruža užitak. Zajedno, taženje i radost, odn. zadovoljstvo i užitak čine pravu sreću, jer je *bit* sreće ispunjenje želje koje daruje pravi unutarnji mir, dok je njeno *bitno svojstvo* radost i užitak koji iz nje proizlaze. U tom smislu Pieper i zaključuje to poglavlje:

„Sva bića žele radost na isti način, kao što žele ono što im čini dobro. Ali oni ipak žele radost zbog dobra, a ne obrnuto [...]. Tako proizlazi, da [...] svaka radost slijedi neko dobro, te da postoji radost koja slijedi ono što je samo po sebi najveće dobro.' [STh, I-II, 2,6 ad 3] Najveće dobro i njegovo stjecanje – to je sreća. A radost je odgovor na sreću.“ (178)

VI. Kako se postiže najveće dobro?

Nakon što je utvrđeno da je sreća u postizanju najvećeg dobra (Boga), Pieper u šestom i sedmom poglavlju, napokon nudi odgovor na pitanje, kako postići to dobro. Jasno je kako npr. steći jabuku, naime „uzme se u ruke i zagriže“, međutim precizno pitanje glasi: „Što odgovara tome 'uzeti u ruke i zagristi', kada je riječ o stjecanju 'svekolikog dobra', dobiti udio u tome, posjedovati ga i uživati u njemu?“ (179) Ili slikovito rečeno: kako se zapravo pije „napitak sreće“?

Pieper navodi kako je zaista teže i kompliciranije steći najveće dobro nego pojesti jabuku:

„Očito 'svekoliko dobro' ne može biti stečeno, a da to ne zahtijeva cijelu snagu naše unutarnje egzistencije. Već na području vanjskog posjedovanja postoje dobra koja po svojoj naravi zahtijevaju više spram same nabave kako bismo njih zaista mogli postići. 'Moj vrt', rekao je bogat čovjek; a njegov vrtlar se smiješio.²⁹⁵ Kako možemo posjedovati neko umjetničko djelo? Na način da ga kupimo ili primimo kao dar? Kada mi 'imamo' udio u njemu?“ (179)

²⁹⁵ Pieper navodi: „Ova uzrečica koja bi čak mogla potjecati iz istočnih knjiga mudrosti, očito ima suvremeni utisak. Autor mi nije poznat.“

Postoje, dakle, različiti stupnjevi i vrste „prisvajanja dobara“ čija kompleksnost raste u onoj mjeri u kojoj i raste kompleksnost samih dobara, kao npr. od jedenja jabuke, preko njegovanja vrta, razmatranja umjetničkog djela, sve do „stjecanja Boga“. Zato gradi Pieper postepeno višeslojni odgovor na pitanje kako steći najveće dobro:

„Prvi elemenat odgovora koji nam nudi zapadna tradicija glasi ovako: i ovo stjecanje dobra koje nazivamo sreća odvija se u nekom *djelovanju*. Sreća je djelovanje i rad duše.“²⁹⁶ (181)

Najveće dobro se dakle stiče kroz neko *djelovanje* duše. To je prvi dio odgovora. Na opravdan prigovor, kako je rečeno da je sreća po svojoj naravi „dar“, a ne čovjekov napor i djelo, uzvraća Pieper riječima španjolskog komentatora Tome-Bartoloméa de Medine: „Kada bi slijepac dobio novi vid na dar, ipak bi progledao uz vlastitu moć gledanja.“²⁹⁷ (181) Gledanje je lijepa metafora koja prikladno izražava dvostruku, tj. aktivnu i pasivnu narav sreće. S jedne strane, naime, je „gledanje“ načelno *fotoreceptivni* čin, tj. čin pasivnog *primanja* svjetla, tako da ima takoreći uzornu „darovnu narav“: kao što oko prima svjetlo izvana, tako i čovjek prima svjetlo istine koje ga obasjava i čini sretnim kao dar i milost izvana. S druge strane vrijedi također: „kao što čovjek vlastitim očima *aktivno* gleda i promatra, tako je i *spoznaja* istine ipak *čin i djelovanje* razuma. Jednako stoji sa srećom, koja je prvenstveno i osnovno dar izvana i odozgor, međutim ipak iziskuje nužno čovjekovo djelovanje i napor.

To prikazuje Pieper odn. Toma kroz logičan trokorak i silogizam:

1. *Sreća znači savršenost*. S obzirom da je krajnjoj sreći svojstveno da izvan nje „ne ostaju nikakve želje“, postaje ona ujedno i čovjekova krajnja svrha, tj. njegova „savršenost“.²⁹⁸ (181)

2. *Savršenost znači ostvarenje*. „Svako biće je onoliko savršeno koliko je ostvareno (*in actu*), jer je mogućnost bez ostvarenja nesavršena (*in potentia*). Stoga mora sreća i savršenost biti u najvećem čovjekovom ostvarenju (realizaciji).“²⁹⁹ Pieper

²⁹⁶ Ovdje također navod: „Ukoliko je čovjekova sreća nešto stvoreno što postoji u njemu samome, mora se nužno reći da je čovjekova sreća djelovanje (operatio). (Sth, I-II, 3,2) – 'Sam Bog nebi bio sretan kada nebi sebe spoznao i ljubio.' (*De veritate*, 29,1)“

²⁹⁷ Citirano u: J. M. RAMIREZ, *De hominis beatitudine*, Madrid 1942.-1947., Sv. III, str. 76.

²⁹⁸ „U savršenoj sreći usavršuje se cijeli čovjek.“ (Sth, I-II, 3,3 ad 3) „Sreća je čovjekova najveća savršenosti.“ (Sth, I-II, 3,2)

²⁹⁹ „Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere.“ (Sth, I-II, 3,2)

izjednačava to ostvarenje s ostvarenjem „božanskog nacrt“ ljudske naravi (usp. pogl. II). (181) Tek kada čovjek postane ono što je po njegovoj naravi predviđeno za njega (kao što sjeme postaje stablo), postaje ostvaren, savršen i sretan.

3. *Ostvarenje znači djelovanje*. Kako bi se čovjek ostvario mora sa svojim Stvoriteljem sudjelovati. Ali, „to sada ne znači da se nešto može postići samo djelovanjem i činjenjem. Smisao je više: 'Djelovanje je krajnje ostvarenje onoga, koji djeluje [„Operatio est ultimus actus operantis“ (STh, I-II, 3,2)]“ (182) U pripadajućoj fusnoti Pieper objašnjava skolastičko razlikovanje između dvije vrste ostvarenja: prvo čovjekovo ostvarenje (*actus primus*) je jednostavno u svom bitku, u njegovoj čistoj egzistenciji (*ens simpliciter*). Ovaj čin uzrokuje samo Bog. On stvara čovjeka te ga iz ničeg dovodi u bitak. Stoga je stvaranje čovjeka, stjecanje egzistencije, njegovo prvo usavršavanje (*perfectio prima*). Drugo i savršenije čovjekovo ostvarenje (*actus secundus*) je u ostvarenju njegovih *moćnosti, sposobnosti, snaga i moći* (*ens perfectum*).³⁰⁰ U tom drugom činu potrebno je da čovjek sam sudjeluje jer je njemu kao slobodnom i autonomnom biću – za razliku od životinja – svojstveno sam sebe određivati te se vlastitim djelovanjem sam ostvariti.³⁰¹ „Operatio est ultimus actus operantis“ znači dakle, da je najveće čovjekovo ostvarenje u *vlastitom* djelovanju, tj. u *samoostvarenju*. To pak znači da je čovjekovo samoostvarenje, tj. potpuno ostvarenje i razvoj njegovog bića te njegovih mogućnosti druga i najveća ljudska savršenost, a time i njegova najveća sreća (*perfectio secunda*).

To znači sažeto rečeno: 1.) Samoostvarenje je najveće čovjekovo ostvarenje. 2.) Najveće ostvarenje je savršenost. 3.) A savršenost je sreća. Logičan Tomin zaključak glasi dakle: „Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.“ – „Čovjekova sreća se mora sastojati od djelovanja.“ (STh, I-II, 3,2 co.) A Pieper dodaje: „Sreću, kao ispijanje napitka, treba zamisliti kao čin koji dovodi sve mogućnosti ljudskog bića do krajnjeg ostvarenja.“ (182) Postavlja se dakle opravdano pitanje: „Kakav je to čin?“ (183)

³⁰⁰ Time se prvenstveno misli na *razum i volju*: razum se usavršuje kroz spoznavanje, a volja kroz kreposti. Stoga spoznavanje i kreposti najviše usavršuju čovjeka: „Jer duša (...) prelazi iz stanja mogućeg znanja u stanje stvarnog znanja te iz stanja moguće kreposti u stanje stvarne kreposti.“ – „Ipsa enim anima (...) est ut in potentia existens, fit enim de potentia scientie actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa.“ (STh, I-II, 2,7 co.)

³⁰¹ „Iz tog razloga je razumnoj naravi svojstveno da teži prema svojoj svrsi pokrećući ili vodeći sam sebe prema cilju; nerazumnoj naravi pak, da je pokrenuta ili povedena od nečeg drugog prema cilju.“ (STh, I-II, 1,2 co.)

Svakako se ne misli na neki „*vanjski* čin“ i materijalno shvaćeno građenje i rad, već na „*unutarnji* čin“, tj. na čin „koji ostaje u unutrašnjosti činitelja“ (STh, I-II, 3,2 ad 3), a to jest, kako će biti razrađeno u sljedećem poglavlju: *spoznaja istine*. Misli se na spoznaju u smislu „*verbum cordis*“ (STh, I, 27,1), tj. „riječi srca“, koja označava „plod spoznaje“ u unutrašnjosti onoga koji spoznaje. (183)³⁰²

VII. Sreća je u kontemplaciji istine

U sedmom poglavlju Pieper konačno dovršava odgovor na veliko pitanje, kako se stiže zadnji cilj i najveće dobro, tj. kako se postaje sretnim. Zato je ovo poglavlje od centralne važnosti, jer ovdje dolazi glavna teza knjige do izražaja: „Bit sreće je u činu duhovne spoznaje“³⁰³ – „u kontemplaciji“ (184-185):

„Što je s tim rečeno? Rečeno je: ispunjenje naše egzistencije se odvija kroz opažanje stvarnosti; sa cijelom energijom našeg bića želi konačno stići do spoznaje. Onaj koji je sasvim sretan, sasvim ispunjen, savršen – to je onaj koji vidi. U tom gledanju je sreća, ispunjenje, savršenost.“ (184)

Koja izjava! *Duhovno gledanje i spoznanje* čine čovjekovu sreću, ispunjenje i savršenost. U suštini tu s Pieperom progovara cijela zapadnjačka tradicija. Tko je onaj koji je sretan i savršen? Onaj koji je aktivan? Onaj marljivi? Onaj koji je usmjeren prema svijetu? *Homo faber*? Ne, već kontemplativac, mudrac, *homo sapiens*! Nije marljiva i nemirna Marta odabrala „bolji“ odn. „najbolji“ dio već Marija koja je slušala (usp. Lk 10,42).³⁰⁴ U duhovnom gledanju i razmatranju (= u kontemplaciji) čovjek nalazi svoju savršenost, sreću i nutarnji mir, ne u radu, gradnji i produkciji. To je jedna

³⁰² Kako bi ova misao postala jasnija, moglo bi se Piepera interpretirati možda na sljedeći način: Čovjek postiže sreću kroz čin spoznaje Boga odn. istine. Kroz čin spoznaje rađa se u nama „riječ srca“, tj. „unutarnja spoznaja“, koja osvjetljuje naš duh, usavršuje naš razum i usrećuje naše srce. Duhovna spoznaja je dakle poput tjelesnog gledanja s jedne strane čin i djelovanje s naše strane, pošto sami gledamo vlastitim očima, međutim svjetlo i spoznaja koju primimo ostaje milost i dar odozgor. Sreća je i ostaje dakle *u biti* milost, mada se steće kroz ljudski čin spoznaje, jer beskorisne su naše oči, ako Bog odozgor ne daje svjetlo. Na taj način se i ovdje očituje i očuva „katolički sinergizam“ božanske milosti i ljudske suradnje (*et-et*), kao što to lijepo opisuje apostol Jakov (usp. Jak 2,22).

³⁰³ „*Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit.*“ (STh, I-II, 3,4)

³⁰⁴ Latinska Vulgata prevodi ovdje sa: „najbolji (*optimum*) dio“.

od najvećih i najbitnijih izjava Piepera. Naravno, pritom on prvenstveno misli na „vječnu sreću“ na nebu ali ujedno kaže:

„da tjelesni, povijesni, „zemaljski“ čovjek zapravo teži prema tome da vidi; strogo gledano, čak ne traži ništa drugo; takve je osobine da mu se biće najbolje ostvaruje u gledanju: u kontemplaciji.“ (185)

Opetovano Pieper naglašava kako nije ovdje riječ o „određenom tipu čovjeka“, o „znanstvenom“, o „filozofskom“, o „homo theoreticus“. „Ne, riječ je o *homo sapiensu* općenito.“ (185) Ukoliko je čovjek dakle „homo sapiens“ (lat. *sapiens* = „razborit, mudar, uvidan“) utoliko u njemu sve čezne „cijelom snagom njegovog bića“ da „vidi i spoznaje“. Čovjek po svojoj duhovnoj i racionalnoj naravi teži za spoznajom, istinom i mudrošću (usp. Ps 42,3)! Zašto je to toliko važno? Zašto to Pieper toliko naglašava? Jer, „ako je ovaj govor istinit, onda za današnjeg prosječnog čovjeka to znači ni manje ni više nego da mora promijeniti svoj život.“ (185) U tome je stvar! Radi se o samom životu! O našem životu! Kontemplacija nije nikakva luksuzna i bespotrebna *l'art pour l'art* (= umjetnost radi umjetnosti), već suprotno, ona je egzistencijalna *ars vivendi*, tj. prijeko potrebno umijeće istinitog života, ona je „životni čin kao takav“:

„Koliko upitno postaje, nakon ovakvog razrješenja, uobičajeno suprotstavljanje spoznaje i života – kao da bi spoznaja bila nešto sasvim drugo od života, nekakva usputna nuspojava, u najboljem slučaju neka popratna glazba, ili možda čak i prepreka 'pravom' životu; kao da ona sama nije 'najsavršenije u životu', *perfectissimum quod est in vita*,³⁰⁵ Kao da ne primamo jedino u spoznaji, i to na način najbudnijeg hvatanja i 'ščepanja' istinito bogatstvo u istini.“ (190)

Stoga ovdje Pieper nastupa zaista kao prorok i liječnik i govori današnjem prosječnom čovjeku da mora promijeniti svoj život, jer je jasno dijagnosticirao duhovnu bolest današnjice, naime, zaokupljeni, nemiran i nezadovoljan duh rada te mu prepisuje odgovarajući lijek – usrećujuću i smirujuću kontemplaciju. Zajedno s Isusom nam govori: „Čovječe, čovječe, brineš se i uznemiruješ za mnogo, a jedno je

³⁰⁵ Sv. TOMA AKVINSKI, *In Metaphysicam Aristotelis*, 12,8 (n. 2544). – Napomena: „Rousselot naziva spoznajom ‚action vitale par excellence‘ (P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Paris 1936, str. 7).“ Stoga se prijevodi „action vitale par excellence“ ovdje sa „životni čin kao takav“.

samo potrebno!“ (usp. Lk 10, 42)³⁰⁶ U svojemu djelu „*Notizen (1942- 1948)*“ Pieper prikladno piše:

„Obilježje manjka dokolice je i činjenica da čovjek ne može moliti. Molitva također daruje ushićenje od svakodnevice i otvara pristup pra-istinama. Okrepa onoga koji se vraća iz molitve sliči onome koji se budi.“³⁰⁷

„Okrepa i buđenje“ su dva glavna ploda koja liječe modernog čovjeka, a koja nastaju iz molitve i kontemplacije. Na taj način kontemplativna molitva postaje poput izvora novog i duhovnog života koji daruje probuđenoj duši novu snagu i svježinu. Kao što kruh tijelu daruje snagu i život, tako i kontemplacija duši daruje duhovnu okrepu i buđenje te čovjeka pretvara u onoga koji duhovno vidi, koji je mudar i koji živi. Kontemplacija je „duh i život“ duše (usp. Iv 6,63) jer se kroz njeno djelovanje, tj. kroz duhovno razmatranje u duši rađa „unutarnja riječ istine“. Svijetlo te „riječi srca“ uzdiže dušu (izvan platonske spilje) prema „pra-istinama“ svekolike stvarnosti te u njoj budi novi, takoreći „stvarniji“ duh, svijest i život. Kao što je disanje čin tjelesnog života – sažeto rečeno – tako je i spoznaja sami čin duhovnog života (usp. Iv 17,3).³⁰⁸ Kroz spoznaju svekolike istine (ili „prazvora stvarnosti“) postizemo dakle savršeni život, najveće dobro i krajnju sreću:

„Kako onda imati *bonum universale*, za kojim teži naša narav cijelom nutarnjom snagom? Kako se dogodi to imanje, kako se odvija, kako izgleda? Pitanje je, kao što se može lako vidjeti, identično drugim pitanjem: Kako se dogodi sreća (kao ispijanje)? Toma odgovara: imati znači spoznati; spoznavanje *je* imati. Drugačije rečeno: 'Bit sreće je u činu spoznajne moći.'“ (187)³⁰⁹

Upravo ta velika teza, naime da se „kroz spoznaju istine najveće dobro (Bog) postiže i uživa te postaje istinski sretan“, predmet je sedmog poglavlja. Stoga bi trebalo

³⁰⁶ U jednom od svojih najpoznatijih i skoro istovremeno publiciranim spisima „Pohvala dokolici“ upravo ta tema napetosti između radnog duha (*homo faber*) i dokolice (*homo sapiens*) postaje Pieperu misao vodilja.

³⁰⁷ *Notizen (1942.-1948.)*, u: PIEPER *Djela*, sv. 7, str. 115-124.

³⁰⁸ Definicija riječi „(duhovno) živjeti“ nije samo „biti“, već „biti svjestan“, odn. „znati, da jesam“. Ne smije dakle glasiti: „Mislim, dakle jesam (*cogito ergo sum*)“, već: „Znam, da jesam, dakle živim (*conscio ergo vivo*, ili jednostavno: *sum ergo vivo*)“. Tek sama *spoznaja* o vlastitom bitku je (duhovni) život, kao što spoznaja o božanskom bitku vječni život (usp. Iv 17,3). Zato je spoznaja i svijest čin duhovnog života kao takav.

³⁰⁹ Dodatno Pieper citira četiri citata Augustina, kako bi prikazao njegovo slaganje s Tomom: „Imati nije ništa drugo nego spoznati.' (*Dreiundachtzig Fragen*, 35,1) 'Što bi drugo značilo biti sretan, ako ne sljedeće: nešto vječno spoznajno posjedovati?' (Ebd., 33,1) 'Koliko god se trudio, trudiš se za ovo: kako bi vidio.' (*In Psalmis*, 90,2) 'Naša čitava plaća je: Vidjeti. - Tota merces nostra visio est. (*Sermones* 302 (...); *De Trinitate* 1,9)“ (188)

dopustit da ta izjava sjedne, kako bi ju mogli potpuno shvatiti i usvojiti: čovjek postiže i posjeduje Boga, na način da spoznaje „svu“ ili „svekoliku Istinu“ (= vječni i božanski bitak). Ili obrnuto: kroz spoznaju sveopće Istine čovjek postiže, posjeduje i uživa Boga. A kada čovjek postigne, posjeduje i uživa slavno i božansko svjetlo Istine, postiže i savršenu sreću i istinski duševni mir. Stoga za čovjeka ne postoji veća čežnja od gledanja Božje slave: „Kao što košuta žudi za izvor-vodom, tako duša moja čezne, Bože, za tobom. Žedna mi je duša Boga, Boga živoga: o, kada ću doći i lice Božje gledati?“ (Ps 42,2-3) „Za jedno molim Gospodina, samo to ja tražim: da živim u Domu Gospodnjem sve dane života svoga, da uživam milinu Gospodnju i Dom njegov gledam.“ (Ps 27,4) „O Bože, ti si Bog moj: gorljivo tebe tražim; tebe žeda duša moja, tebe želi tijelo moje, kao zemlja suha, žedna, bezvodna. U Svetišću sam tebe motrio gledajuć ti moć i slavu. Ljubav je tvoja bolja od života, moje će te usne slaviti.“ (Ps 63,2-4)

Međutim, koliko god lijepa, smisljena i točna bila ova teza, ipak neposredno proizlazi veliki, opravdan i vrlo zanimljiv prigovor ili disput koji se, povijesno gledano, intenzivno iznosio između dominikanaca (*intelektualisti*) i franjevac (*voluntaristi*):

„Je li ona (sc. teza, da je bit sreće u činu spoznajne moći, P.K.) zaista istinita? – Zar nije čovjekova savršenost u ljubavi – dakle u priklanjanju volji? Prije svega: tko je sretniji od onoga koji ljubi? Zar nije ljubav način na koji posjedujemo ono, što je 'dobro' za nas? I zar ne bi – kako je to volio govoriti Duns Škot – to bio *perversus ordo*, okretanje reda, kada bi netko ljubio kako bi spoznao?“ (187)

Ovdje se radi o velikoj raspravi o *odnosu* i *prioritetu* razuma i volje kada je u pitanju ljudska potraga za srećom, savršenosti i spasu. Veliko pitanje dakle glasi: Što nas čini sretn(ij)ima: *spoznati* ili *ljubiti*? *Istina* ili *ljubav*? Intuitivno kršćanska većina naginje više na ljubav.

Kako bi dodatno zaoštrili ovo zanimljivo pitanje, moglo bi se – nadopunjavajući Piepera – dodati: i biblijski gledano čini se kako je Toma u krivu, jer najbitnija Božja zapovijed je ljubav, ne spoznaja. Upravo suprotno: „Kad bih imao sve spoznanje“, kaže sv. Pavao, „a ljubavi ne bih imao – ništa sam!“ (1 Kor 13,2) Sveti Jakov govori, da „je vijenac života obećan onima, koji ljube Boga [a ne onima koji ga

spoznaju]“ (Jak 1,12)! Uostalom, kada bi spoznaja zaista bila zadnja svrha života zašto onda sv. Pavao govori, da „je svrha te zapovijedi ljubav iz čista srca, dobre savjesti i vjere neprijetvorne“? (1 Tim 1,5) Cijela Biblija usmjerena je prema ljubavi. A sv. Pavao nam navodi i razlog: „Spoznanje? Uminut će“, govori, „ali ljubav nikada ne prestaje.“ (1 Kor 13,8) Što nam vrijedi spoznaja, ako je prolazna? Ako je spoznaja prolazna, onda je logično da s njom prolazi i sreća. Ali ako ljubav ostaje i ne prestaje, onda je sreća ljubavi jedino prava sreća, jer je neprolazna. A samo neprolazna i vječna sreća odgovara definiciji najveće i posljednje svrhe. Uostalom, zar nije sam Isus osudio obrazovane i učene farizeje i pismoznance, a one jednostavne, ponizne i „siromašne duhom“ nazivao blaženima (usp. Mt 5,3)? Zašto? „Spoznaja nadima“, dok „ljubav izgrađuje.“ (1 Kor 8,1) Znanje i spoznaja u Bibliji se takoreći „ocrnjuje“, jer već su Adam i Eva bili mamljeni i zavedeni zamisli, da „postanu pametni“ ako jedu plodove zabranjenog stabla (Post 3,6). Da, upravo ono stablo, koje je dovelo do pada i smrti čovječanstva, upravo se ono zove „stablo spoznaje“ u izrazitoj suprotnosti sa „stablom života“ (Post 2,9). Kako god se okrene, čini se, kako je sv. Toma u oprečnoj proturječnosti s Biblijom te kako je Duns Škot u pravu, kada govori da ne ljubimo kako bismo spoznali, već spoznali kako bi ljubili! Da, *čini se...* – Međutim u XI. poglavlju vratit ćemo se zaključno na ovu temu.

Svatko tko je pokušao jednom prebrojiti sve biblijske citate koje Toma navodi u svojim velikim Sumama, tomu je sasvim jasno da je poznavao sporne biblijske navode. Međutim pravo pitanje glasi, na koji način on odgovara na njih i kako zaista uspijeva obraniti i obrazložiti primat spoznaje. Odgovor na ovo pitanje Pieper nudi zapravo u ovom poglavlju. Kako bismo razumjeli Tomin odgovor, treba još jednom načelno ponoviti princip i definiciju sreće, naime sreća znači uvijek „postizanje određenog dobra“. Pritom je svejedno je li sreća u grijehu, u svijetu, u tijelu ili u kreposti, u nebu, u duhu! Važno je, da svaka sreća, od one najmanje pa do najveće, uvijek podrazumijeva nužno postizanje bilo kakvog dobra, bio to novac, moć, zadovoljstvo, zabava, igra, znanje, umjetnost, ljubav, krepost, mir ili Bog – svejedno: čovjek postaje sretan kada postigne ono dobro, koje želi. Zaključujemo vrlo poznatu i važnu definiciju sreće: „*Beatus est, qui habet omnia quae vult*, 'sretan je onaj koji ima sve, što želi'.“³¹⁰ (187) Sam Pieper odn. Toma citira voluntaristički prigovor kako se

³¹⁰ AUGUSTIN, *De Trinitate*, 13,5.

„ne može govoriti o biti sreće, a da se pritom ne govori o volji [STh, I-II, 3,4.5].“ (187) Sam Toma već ranije (pogl. V) navodi definiciju sreće – čuvajući ju od hedonističke krive interpretacije – riječima „da se volja zasićuje, *ut voluntas satietur*“ [STh I-II, 5,8]“ (166). Time pridodaje volji važnu ulogu u pronalaženju sreće, međutim on ipak tvrdi „s naglaskom“³¹¹, kako je „nemoguće da je bit sreće u činu volje [STh, I-II, 3,4]“. (186) On, dakle, ne osporava da je bit sreće u „ispunjenju volje“, ali on osporava da se ispunjenje odvija kroz „čin volje“ i da ju *prouzrokuje* volja. To je ona bitna i presudna razlika! Ključni odgovor Pieper jasno razrađuje u sljedećem odlomku:

„Nemoguće je odgovoriti na ovaj (sc. voluntaristički, P.K.) prigovor, a da se nužno ne dotakne srž pitanja. Što dakle Toma uzvraća? Prije svega prihvaća izričito Augustinovu izjavu kojoj uostalom neprimjetno daje točniju definiciju: „Tko ima sve što želi, taj je sretan zbog toga što ima ono, što želi.“ [STh, I-II, 3,4 ad 5] Međutim, onda slijedi u kratkoj sporednoj rečenici pravi odgovor; formulacija ne izaziva veliku pažnju tako da je moguće da sam protivnik ponajprije ne primijeti činjenicu svog potpunog poraza. Argument je koliko iznenađujući toliko i smrtonosan: „taj je sretan zbog toga što ima ono, što želi – premda to posjedovanje se odvija kroz nešto drugo, ne od čina volje.“³¹² Rečeno je, istina, kako je sreća u posjedovanju onoga, što volja poželi; ona je u posjedovanju dioništva u 'svekolikom dobru'. *Međutim*: to posjedovanje, imanje, dioništvo je nešto drugo nego volja i htjenje!“ (187)

Zapravo je odgovor na voluntaristički prigovor vrlo jednostavan – nešto *htjeti* imati, ne znači odmah to *zaista* imati – ili: *htjeti* biti sretan ne znači ujedno i *biti* sretan! Drugim riječima: postizanje i posjedovanje ne zbiva se kroz ljubav ili htjenje određene stvari. Logično.³¹³ Zanimljivo je kako Pieper s Bartolomé de Medina kroz jezičnu točnost rješava teško sporno pitanje:

„Na ovom mjestu valja dati riječ opet španjolskom skolastičaru čija nam je jezična preciznost već jednom bila od koristi: 'sretan život – tako se navodi u jednom komentaru na *Summa theologica*'³¹⁴ – ne znači: voljeti ono što se posjeduje; već: posjedovati ono što se voli'. Posjedovanje voljenog pak, i to je teza sv.Tome, postiže se u činu spoznaje, u gledanju, razmatranju i kontemplaciji.“ (187-188)

³¹¹ Pieper napominje: „„Manifeste apparet [...]“ (STh, I-II, 3,4). – „Manifeste ostenditur [...]“ (ScG, 3,26).

³¹² „[...] quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis.“ (STh, I-II, 3,4 ad 5)

³¹³ Toma uzima primjer pohlepe za novcem: pohlepa za novcem ne čini i stjecanje jer bi to značilo da bi se novac posjedovao čim bi ga se poželilo. (STh, I-II, 3,4 co.)

³¹⁴ BARTOLOMÉ DE MEDINA (citirano kod: J. M. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* III, str. 176).

Toma jasno razlikuje (osobito u STh, I-II, 3,4) primat i odnos spoznaje i volje u postizanju sreće. Sreća je, općenito govoreći, u postizanju *bonum universale*, konačne svrhe i najvećeg dobra (Boga). Nužan preduvjet i pretpostavka kako bi se zadnja svrha mogla postići, je da se ona *želi* postići, jer volja pokreće čovjeka prema cilju. Prava, odn. dobra volja (= čežnja za najvećem dobru odn. Bogom) je nužna *pretpostavka i uvjet* sreće. Međutim *uzrok* sreće je *spoznaja* (Boga), jer kroz spoznaju čovjek postiže, posjeduje i uživa dobro koje ga čini sretnim i za kojim teži njegova volja; tj. spoznaja Boga „uprisutnjuje Boga“, „čini ga prisutnim“ u duši. Tko spoznaje, vidi ili gleda Boga, taj stiže, dobiva i posjeduje Boga i uživa u njemu. Kao *posljedica i plod* spoznaje (Boga) dolazi *ispunjenje volje, mir i radost*. Ukoliko, dakle, volja još teži za posljednjom svrhom i kreće se prema njoj, volja i spoznaja se odnose kao *uvjet* i *uzrok* sreće. Ukoliko, pak, volja posljednju svrhu kroz spoznaju postiže te ju posjeduje i zasićena u njoj miruje, odnose se spoznaja i volja kao *uzrok* i *posljedica* sreće. Iz toga proizlazi jasno da je primat kod spoznaje, jer je ona, kako smo gore rekli, kao „postizanje najvećeg dobra“ i „potpuno ispunjenje volje“ *uzrok, princip* i *bit* sreće, dok je ljubeća volja kao čežnja i težnja s jedne strane „samo“ *uvjet i pretpostavka* spoznaje i sreće, a s druge strane kao mir i radost „samo“ njena *posljedica, plod* i *bitno svojstvo*. Prvo je ljubeća volja nemirna čežnja i težnja za Bogom (usp. „Nemirno je srce naše...“), a kada ga nađe u gledanju i spoznaji onda se pretvori u radost i mir („...dok se ne smiri u Tebi, Gospodine.“).

„Ljubav nadilazi spoznaju u pogledu na pokretanje, ali u pogledu na postizanje, spoznaja prethodi ljubavi; samo se ono što se poznaje može ljubiti.“ (STh, I-II, 3,4 ad 4)

„Dioništvo u 'svjetlu slave' (sc. u nebeskoj sreći, P.K.) mjeri se prema mjeri ljubavi. Gdje ima više ljubavi ima i više čežnje; čežnja čini onoga koji čezne na neki način prikladnim i spremnim za primanje željenog dobra. Tko bude imao više ljubavi, vidjet će Boga savršeniije i time biti blaženiji.“ (STh, I, 12,6 co.)

Ovim zadnjim citatom Toma je naveo srž primata i odnosa između razuma i volje, odn. spoznaje i ljubavi. Ljubav je *uvjet* sreće, a spoznaja je *uzrok*. Volja je apsolutno potrebna za sreću, osobito je odlučujuća za *mjeru* sreće, međutim ljudska volja ne može sama sebe ispuniti, ne može sama sebi dati ono, za čim traga i žudi. Stoga samo spoznaja može dati ispunjenje, mir i spokoj. Odgovor je sasvim jasan: *načelno i suštinski* spoznaja i istina čine čovjeka sretnim, ne volja i ljubav. Upravo je

suprotno, naime volja i ljubav prouzrokuju „svetu“ čežnju, nemir, pa čak i „nesretnost“, kao netko tko u boli i tuzi traži voljenog, jer mu veoma nedostaje, i tek će postati sretnim kada se opet susretne (usp. *njem.* „Wieder-sehen“) s ljubljenom osobom (usp. Pj 3; Iv 20,11-18).

Tako se može razumjeti Tomin „čudni“ odgovor o kojemu je bilo govora u uvodu: *spoznaja* nas čini sretnima, ne ljubav! *Istina* je uzrok sreće, ne ljubav! Tek će spoznaja Boga ispuniti našu čežnju, a ne ljubav prema njemu. Ljubav uzrokuje čežnju za ljubljenim, dok spoznaja upravo ispunjava tu čežnju ljubavi. Dok duša traži i dok joj nedostaje ljubljeni, ona je tužna i nesretna, a kada ga nađe i „ima“, onda postaje sretna: „posjedovanje ljubljenog pak, i to je teza sv. Tome, je u činu spoznaje, u gledanju, razmatranju i kontemplaciji.“ (188)

Sažeto rečeno vrijedi: ne pronalazimo sreću, ispunjenje i mir u vanjskom djelovanju, stvaranju i radu (= *actio*), već u duhovnom gledanju, u istini, mudrosti i spoznaji Boga (= *contemplatio*)! To je velika Pieperova teza: upravo je kontemplacija ona koja nas u našoj najdubljoj i najnutarnijoj biti čini sretnima i ispunjenima; samo kontemplacija može zadovoljiti nemirnog čovjeka-radnika današnjice; i samo kontemplacija može donijeti našem nezasićenom i nemirnom svijetu sreću i mir. Zaista, velika je i presudna to teza!

Zadnji dio poglavlja bavi se pitanjem, zašto je spoznaja „najuzvišeniji način posjedovanja!“ (189) To vodi do daljnjeg vrlo bitnoga vida o spoznaji:

„Spoznaja nije samo prisvajanje, s ishodom 'vlasništva' i 'posjedništva'. Ona je asimilacija u potpuno točnom smislu, da objektivan svijet, ukoliko je on spoznat, postaje vlastiti bitak onoga koji ga spoznaje. To razlikuje bića koja spoznaju od onih koji ne spoznaju, naime da nemaju ništa drugo osim samih sebe; ali onaj koji spoznaje prima udioništvo u stranom bitku kad ga spoznaje, tj. kad ga u sebi prisvaja i, kako bi se Toma izrazio, posjeduje čak i 'formu' stranog bitka. [STh, I, 14,1]“ (189-190)

Ova riječ „asimilacija“ u spoznaji vrlo je bitna. Na neki način onaj koji spoznaje postaje ono što spoznaje, on prima „udioništvo u stranom bitku“, na način da „prisvaja“ njegovu „formu“, tj. njegovu bit. Drugim riječima: ne može netko spoznati svjetlo istine, a da pritom ne bude sam osvjetljen, preobražen i postaje sam „svjetlo“ (usp. Mt 5,14; Ef 5,13; 2 Kor 3,17-18). Spoznaja uvijek znači neko udioništvo

(*participatio*) i sličnost (*similitudo*) s onim što se spoznaje. Iz tog razloga spoznaja i je „najuzvišenije“ odn. najsavršenije posjedovanje, jer je ujedno *sjedinjenje* i *suobličavanje* onoga koji spoznaje i onoga koga se spoznaje.³¹⁵

VIII. „*Ubi amor, ibi oculus*“ – kontemplacija kao *ljubljeni* gledanje

Koliko god kratko bilo osmo poglavlje, toliko je više važno, jer upravo tu Pieper kontemplaciji dodaje jednu, ili bolje rečeno onu presudnu karakteristiku koja nam neće samo omogućiti bolje shvaćanje biti kontemplacije, već nakon cijele rasprave o odnosu razuma i volje nudi jednu sretnu i zadovoljavajuću sintezu. Ponajprije ponavlja tezu, kako „posjedovanje i prisutnost onoga, što *volimo*, primamo na način spoznavanja.“ (192) U sljedećem koraku razrađuje biblijsko značenje „spoznavanja“, naime „sjedinjenje muškaraca i žene“, što nije nikakvo „opisivanje“ već vrlo dobro objašnjava pojam kao „*neposredno bivanje skupa, najintimniju prisutnost.*“³¹⁶ Zahvaljujući dvjema pretpostavkama napokon dolazi do cijele i potpune definicije kontemplacije:

„Nešto drugo postaje kroz izrečeno potpuno jasno, osobito kroz onu lijepu formulaciju 'biti skupa s onima, koje volimo': već samo gledanje (imanje, posjedovanje, udioništvo) po sebi dovoljno je za sreću. Sretan je tko gleda ono, *što voli*. Sama prisutnost voljenog čini sretnim. To znači: bez ljubavi nema sreće; gdje ne bi bilo iskre pristanka i odobravanja tu ne bi postojala ni mogućnost sreće – niti na način gledanja niti na bilo koji drugi način. Ljubav je nužan preduvjet sreće.“ (193)

Tu se nalazimo na jednoj vrlo bitnoj točki, jer Pieper konačno prekida s čisto intelektualnom filozofijom. S obzirom da on sam postavlja zahtjev da kontemplacija nije samo isključivo tema filozofa i intelektualaca, već općenita ljudska tema, on

³¹⁵ U spoznaji su takoreći „imati“ i „biti“ *jedno*. Onaj koji spoznaje istinu postaje jedno sa svjetlom istine. Tko spoznaje svjetlo, sam postaje svjetlo. Ili još jednostavnije: tko *ima* svjetlo, *je* svjetlo. Barem djelomično. Mojsije lijepo i metaforički odražava taj primjer, jer je nakon gledanja Boga sam svijetlio (usp. Izl 43, 29). Za daljnje proučavanje treba navesti djela sv. Ivana od Križa o mistici i kontemplaciji koja vrlo detaljno točno u tom smislu opisuju i objašnjavaju sjedinjenje i suobličavanje duše s Bogom.

³¹⁶ Napomena: „Očito se radi o izvornom značenju hebrejskog glagola 'spoznati': biti u neposrednom kontaktu (M. BUBER, *Bilder von Gut und Böse*, Köln und Olten 1952, str. 24).“

raskida čisto filozofsko formuliranje o „postizanju općenitog odn. svekolikog dobra“ te ju spušta na opće razumljivu razinu te je zamjenjuje riječima o „prisutnosti ljubljenoga“. *Bonum universale* nije bilo koje *dobro*, nekakva *stvar* ili bilo *što*, već „netko“, živi subjekt, naime sam Bog!

Kad je riječ o ljudskoj sreći ne radi se o pronalaženju neke stvari, nekog blaga ili dobitku na lutriji, ne, radi se o susretu, odnosu i na koncu sjedinjenju s onim, „koga ljubi naša duša“ (usp. Pj 1,7). Primjer svakodnevnice to dobro prikazuje: kada susretnemo ljude koje ne volimo, onda nas to ne čini sretnima i ne radujemo se tomu, ali kada susretnemo *voljenog* čovjeka i kada ga vidimo, koliko se samo ispune naša srca sa srećom i radošću? Najljepši i najsnažniji primjer su zaljubljeni (ali i rodbina i dobri prijatelji), kada se nakon dugo vremena opet vide. Njihovu ispunjenu čežnju ili suze radosnice mogu se gotovo opisati kao neizreciva mistika. Kada to već vrijedi za ljude, koliko više onda za Boga, mističnog zaručnika ljudske duše? Ovaj primjer pokazuje koliko su istinite i duboke Pieperove riječi: „Ljubav je nužan preduvjet za sreću“, odn. „bez ljubavi nema sreće“. Postaje vrlo jasno, u kojemu odnosu stoji ljubav prema sreći, naime ona je njen „nužan uvjet“ (*conditio sine qua non*), tj. uvjet bez kojega ne može biti ni sreće. Kao što nema gledanja bez otvaranja očiju, tako nema ni sreće bez ljubavi! Kao što je otvaranje očiju nužno za gledanje, tako je i ljubav potrebna za kontemplaciju, jer ljubav otvara duhovne oči kako bi mogle primiti svjetlo kontemplacije! Stoga je uloga ljubavi za ljudsku sreću prijeko potrebna. Međutim ostaje primat spoznaje:

„Ljubav je potrebna za sreću; ali ona nije dovoljna. Tek prisutnost ljubljenog čini sreću, a ona se ostvaruje kroz uprisutnjujuću snagu spoznaje. Ne bi bilo ništa usrećujuće u gledanju kada ono što onaj tko gleda, ne bi tražio i primio u ljubavi. Međutim, ipak se samo u gledanju događa ta usrećujuća blizina između ljubećeg i ljubljenog. (...) što god snagom ljubavi postaje oku spoznatljivo: čin oka je gledanje, a ne ljubljenje.“ (193)

Ljubav je ona koja uzrokuje čežnju i težnju za ljubljenim te tako reći „priprema“ i „omogućuje“ sreću i radost (usp. STh, I, 12,6 co.), ali bez gledanja nema doticaja ni prisutnosti ljubljenog. Tek gledanje i spoznaja „uprisutnjuju“ i „obuhvaćaju“ ljubljenog. Ljubav je preduvjet i uvjet koji omogućava i umnožava sreću, ali je spoznaja uzrok i razlog, koji čini i uzrokuje sreću. Drugim riječima: spoznaja *je* u biti sreća. Iako su spoznaja i ljubav dva različita čina dviju različitih

duševnih snaga (uma i volje), ipak je nemoguće odvojiti spoznaju i ljubav jednu od druge. Ne dolazi prvo ljubav pa onda spoznaja, već ljubav traje dalje i u spoznaji. Ljubav ne prestaje u spoznaji već postaje kroz spoznaju savršena. Drugim riječima: Ljubav spoznajom ne *za*-vršava, već se *do*-vršava ili *usa*-vršava. Ljubiti se može naime samo ono, što se poznaje. Na isti način se usavršava spoznaja ljubavlju, jer, kao što ćemo sada vidjeti, Boga se ne može spoznati ako ga se ne ljubi. „Spoznavanje Boga“, odn. spoznaja o Bogu – to je Pieperova koliko jednostavna toliko i genijalna sinteza – uvijek je „ljubeća spoznaja“:

„Na ovome mjestu obris pojma 'kontemplacija' postaje vidljivo jasniji. Kontemplacija nije samo jednostavni oblik čina spoznaje pored drugih. Njena karakteristika nije samo u posebnosti samog postupka spoznavanja. Ono što zaista obilježava i razlikuje kontemplaciju je da je to spoznaja koja je rasplamsana ljubavlju. „Bez ljubavi ne bi bilo kontemplacije.“³¹⁷ Kontemplacija je ljubeće opažanje. Ona je gledanje ljubljenog.“ (193-194)

To je dakle odlučujuća karakteristika kontemplacije: kontemplacija nije samo – kako bi se moglo pomisliti – „čisto gledanje, promatranja i spoznavanje“, ne, već je „*ljubljeno* gledanje, promatranje i spoznavanje“. Ta razlika koliko god se činila mala ipak čini razliku između „dana i noći“ (usp. Post 1,3-5)!³¹⁸

³¹⁷ „»Sans l'amour la contemplation n'existerait pas« (H. A. MONTAGNE, *La contemplation mystique*; in: *Revue thomiste*, 2 (1919), S. 90).“

³¹⁸ Ova misao ne nalazi se kod Piepera, ali ju dodajemo za bolje razumjevanje: Koliko je velika razlika između *čisto objektivne* i *subjektivno ljubeće* kontemplacije i gledanja Boga pokazuje „pad anđela“. Razlikovanje „dana od noći“, odn. „svjetla i tame“ (Post 1,3-5) tumačeno je u kršćanskoj tradiciji kao lučenje između dobrih i zlih anđela. Naime, kada su pali anđeli pod Luciferovim vodstvom postali zli demoni, bivahu prognani u pakao te je na taj način nastalo razlikovanje neba (svjetla) i pakla (tame). Veliko pitanje, koja se postavlja u ovom tumačenju je: ako je Lucifer gledao Boga licem u lice, i ako gledanje Boga čini savršenu sreću i radost, tako da ne preostaju više nikakve želje, kako je onda mogao ipak poželjeti nešto drugo izvan Boga, npr. prijestolje, slavu i moć Božju? S obzirom da je faktički pao s neba, čini se kako gledanje Boga ipak ne daje savršenu sreću. Međutim, to je nemoguće, ili? Kako to objasniti? Jednostavno: u početku je gledanje Boga od strane anđela bilo nesavršeno, jer je njihova ljubav prema Bogu još bila *nesavršena*. Isto kao i ljudi, morali su i anđeli položiti svoj ispit, je li ljube Boga savršeno, tj. iznad svega ili pak ne. Ta ljubav se očituje tek u ispitu, kušnji i pročišćenju. Stoga su anđeli morali biti pročišćeni od Božje providnosti. Jedni su pali, drugi nisu. Tako se očitovala savršena ljubav dobrih anđela, koji su bili uz Boga i koji su njega iznad svega ljubili. Zahvaljujući toj „prokušanoj“ i „pročišćenoj“ ljubavi, oni sada mogu Boga gledati savršeno, jer su ga od tog trenutka savršeno ljubili. Upravo to savršeno *ljubeće* gledanje Boga čini njihovu vječnu i savršenu sreću i radost, tako da sada ne mogu poželjeti ništa pored Boga i ne mogu biti više kušani u cijelu vječnost. Tako će biti i svecima na nebu, nakon što polože svoj zemaljski ispit i prođu pročišćenje. Samo *savršeno* gledanje Boga čini *savršenu* sreću. Boga možemo savršeno gledati samo onda, kada ga i savršeno ljubimo („sa svim srcem, svom snagom, itd.“). To je ona beskrajno velika razlika između *čistog, racionalnog i objektivnog* gledanja Boga (bez srca i ljubavi) i *subjektivnog, ljubećeg* gledanja Boga (s očima srca). (Usp. STh, I, 62,1; 62,4 ad 2)

Zahvaljujući tom razlikovanju moguće je razumjeti jedan od najčešćih i najbitnijih citata u Pieperovom cjelokupnom djelu, naime uzrečica iz mistike: „*Ubi amor, ibi oculus*“:

„Moguće je naravno da se snaga gledanja tek ljubavlju rasplamsa do potpunog ostvarenja. 'Gdje je ljubav, tamo je oko', *ubi amor, ibi oculus*. (Uostalom tko ne bi ovu izjavu pripisao sv. Augustinu? Međutim ona je iz komentara sentencija mladog Tome Akvinskog.³¹⁹) Misli se na to da postoje stvari koje se očituju samo onome koji ljubi; osobito pak kako onaj koji ljubi prima udio u dobrima, koja su drugima uskraćena – što ne znači ništa drugo nego da se upravo njemu pružaju više prilike sreće nego bilo kojemu drugome.“ (193)

Zahvaljujući sv. Augustinu znamo da „ne možemo ljubiti nešto što ne poznajemo“³²⁰, što znači da je spoznaja nužna za ljubav jer ju ona omogućava. Obrnuto inače ne vrijedi: itekako možemo nešto ili nekog (s)poznati, a da to ili njega ne volimo. Ali to nije slučaj kod Boga! Ne možemo Boga (potpuno) spoznati, a da ga ne ljubimo. I upravo to izražava citat: *Ubi amor, ibi oculus*. “ – *Samo onaj tko ljubi Boga, može ga i vidjeti!* Kao što je spoznaja nužna za ljubav, tako je i ljubav prema Bogu nužna za spoznaju Boga i sreću, jer ljubav dodjeljuje duhovnom oku takoreći „mističnu“ snagu i oštrinu, koja usavršava spoznaju do svog potpunog ostvarenja i savršenstva. Kao što spoznaja usavršava ljubav, tako ljubav usavršava spoznaju. Kao što ne možemo ljubiti Boga bez spoznaje, tako i *bez ljubavi ne možemo spoznati Boga*, jer tko ne ljubi, njemu nedostaje jednostavno „(potpuna) dužina i širina, visina i dubina“ spoznaje Boga (usp. Ef 3,18). Pieper to opisuje neznatnim riječima: „Misli se na to da postoje stvari koje se očituju *samo onome koji ljubi*; osobito pak *kako onaj koji ljubi prima udio u dobrima, koja su drugima uskraćena*“. Tko je jednom već bio zaljubljen i s ljubljenom osobom satima vodio duboke razgovore, zna za osjećaj kao kada dobivaju duhovna krila koja omogućavaju da zaljubljeni potpuno otvore svoja srca i jedno se drugome očituju. Ta potpuna otvorenost, intimnost i očitovanje cijele vlastite i unutarnje istine, zaljubljenome daje neizreciv i „mističan“ uvid i spoznaju o duši i srcu voljenog (djelomično čak nove, nepoznate spoznaje o samome sebi) do koje ne može nitko doći osim zaljubljenih. Kada se susretnu dva ljudska srca, koja se ljube i se povjeruju jedno drugome, događa se eksplozija istine i slobode koja ih doslovno katapultira „na sedmo

³¹⁹ „*Kommentar zum Sentenzenbuch des PETRUS LOMBARDUS*, 3 d. 35,1,2,1. – Ova riječ potiče naravno od RICHARDA OD ST. VIKTORA (*Benjamin minor*, Cap. 13).“

³²⁰ AUGUSTIN, *De Trinitate*, I, 10.

nebo“ koja vodi do nama poznate „ljubavi“ ili „zaljubljenosti“. Ta ljubav daje duši, kako je Pieper dobro spoznao i rekao, „veće mogućnosti spoznaje i sreće“. No, ako čovjekova duša već kroz *ljudsku* ljubav može postići takve mistične zaletе emocija, očitovanja i iskustva sreće, koliko više onda *božanskom* ljubavlju, kada nađe božanskog Zaručnika, kojega „njegova duša ljubi“ (usp. Pj 1,7)!

Time se Pieper potpuno slaže s Božjom riječju: „Tko ima moje zapovijedi i čuva ih, taj me ljubi; a tko mene ljubi, njega će ljubiti Otac moj, i ja ću ljubiti njega i njemu se očitovati.“ (Iv 14,21) To je velika teza i značenje izreke „*Ubi amor, ibi oculus*“: ljubav prema Bogu je uvjet za očitovanje i spoznaju Božju, jer samo ljubav može aktivirati najdublje mogućnosti duše i doprijeti do dubine Božje! Ta ljubav prema Bogu i istini je ključ k pravoj mudrosti i sreći: „*Ubi amor, ibi oculus –*“, tako bi se moglo dodati, „*ubi oculus, ibi sapientia et beatudine!*“ (= „Gdje je ljubav, tamo je oko, a gdje je oko, tamo je mudrost i sreća!“) Samo onaj tko od srca ljubi Boga i istinu može uistinu postati mudar, prosvjetljen i sretan! Tko uistinu ljubi, taj vidi – tko ne ljubi je duhovno slijep i mrtav.

Evo konačno srca i središta Pieperovog pojma o kontemplaciji! Više od čistoće, više od vjere i više od poniznosti i straha Gospodnjega, osobito iskrena ljubav prema Bogu i istini daruje čovjeku duhovno prosvjetljenje i mudrost! Iskrena ljubav prema istini je ono što čovjeku daruje mudrost i spoznaju Boga! Srdačna ljubav prema Bogu otvara čovjekove unutarnje oči kojima može uočiti nevidljive i nadnaravne tajne života, tako da može konačno shvatiti i uvidjeti što je u životu zaista važno: „Evo, ti ljubiš srce iskreno, u dubini duše³²¹ učiš me mudrosti.“ (Ps 51,8; usp. Ef 1, 18-19)³²²

³²¹ Doslovno se može ovdje prevesti i sa „istina *ili* vjernost u nutrini ti se sviđa“, čime se naglašava najdublja iskrenost, istinitost i ljubav prema istini.

³²² Naravno da se ovdje sačuva shema „*uvjet – uzrok*“. Ljubav je uvijek samo uvjet za spoznaju Boga, jer strogo gledano je samo milost uzrok spoznaje: „Tko ima moje zapovijedi i čuva ih, taj me ljubi; a tko mene ljubi, njega će ljubiti Otac moj, i ja ću ljubiti njega i njemu se očitovati.“ (Iv 14,21) Međutim u praksi se Bog otkriva i daruje svoju milost onima „koji ga ljube“ (Jak 1,12), tako da se može u širem smislu itekako reći, da ljubav takoreći postaje sama ključ i uzrok za spoznaju Boga, jer Božja milosti u biti nikada ne nedostaje, tako da je samo još potrebna čovjekova ljubav, volja i suradnja, kako bi Bog darovao svoju milost. Zato je Isus i govorio često: „Vjera te tvoja spasila!“ (npr. Mt 9,22; Mk 10,52), umjesto da kaže: „milost Božja te spasila“. Naravno da je u strogom smislu samo milost pravi uzrok spasenja, a vjera je „samo“ uvjet spasenja, ali u praktičnom smislu se vjera označava često kao uzrok spasenja: „vjera te tvoja spasila!“ Tako strogo gledano ni ljubav nije zapravo uzrok gledanja Boga, već samo uvjet, međutim praktično gledano ipak je moguće nazivati ju tako, jer je Bog odlučio i obećao, da će svima „koji ga ljube“ dati svoju milost i objavu. Bog je kao netko tko čeka ispred naših vrata srdaca. Već je odavno odlučio i obećao ući kada mu otvorimo (usp. Otk 3,20). Otvaranje vrata (= vjera) ne znači ujedno da će i ući, već je ulazak njegova vlastita volja i milost. Ipak, otvaranje vrata postaje okidač i razlog našega spasenja, jer na taj način omogućavamo Bogu da uđe – a on želi i hoće ući. Na isti način

U toj istini i mudrosti moguće je vidjeti specifičnost i posebnost u Pieperovom pojmu o kontemplaciji. Naravno da to nije njegovo vlastito postignuće ili spoznaja (preuzima ih od starih mudraca i mističara iz davnina), međutim ponovno otkriće i ponovno oživljavanje prastare mudrosti može itekako biti od velike vrijednosti i koristi, poput dugo zakopanog zlata. On je kao kopač zlata koji na napuštenom polju nailazi na staru, zakopanu zlatnu pologu pa sa nje otrese zemlju, očisti ju te ju polira do visokog sjaja. Tako zlato prima svoju prvotnu čistoću i raduje svojom ljepotom promatrača. Pieper u riječima „*Ubi amor, ibi oculus*“ nalazi prastaru mudrost, koja današnjem empirijski, naturalistički i racionalno ograničenom čovjeku može biti od nemjerljive vrijednosti i koristi! On nam govori da zaista postoji mogućnost gledanja Boga, naime kada *ga cijelim srcem tražimo i ljubimo* (usp. PnZ 6,5): „Tražit ćete me i naći me jer ćete me tražiti svim srcem svojim. I pustit ću da me nađete – riječ je Jahvina.“ (Jer 29,13-14) Božja milost i objava obećana je onima koji ga od srca traže i ljube, a ona će pročistiti čovjekovo srce i savjest te ga prosvijetliti nadanaravnim svjetlom Duha Svetoga. Bog je i ostaje nevidljiv ljudskom oku, i tako bi se na koncu mogao tumačiti Pieper, ali onima koji ga najdubljom čežnjom i vatrenim žarom traže i ljube, njima će se otvoriti novo oko, oko duha i srca, odnosno oko čiste i dobre savjesti koje može Boga vidjeti i gledati. To božansko oko naziva Toma „oko sokolovo“.

Tezom „*Ubi amor, ibi oculus*“ izrečena je još jedna bitna epistemološka teza, koju smo u predhodnom poglavlju spomenuli, naime da je osobna i subjektivna ljubav prema Bogu i istini osnovni *duhovni princip spoznaje*. To znači da kod spoznaje većih, metafizičkih, duhovnih i božanskih istina nije bitan samo *objekt* koji se spoznaje, već itekako *subjekt* koji spoznaje. O subjektivnom stavu i moralnom integritetu promatrača ovisi hoće li primiti dioništvo u božanskoj spoznaji ili ne. Drugim riječima: nečisti, nepravedni i zli ljudi ne mogu vidjeti sveto i Svetoga (Boga), jer sami nisu čisti i sveti. Spoznaju Boga i mudrost ne mogu postići svi, već samo, kako su to mudri filozofi i teolozi oduvijek govorili, kreposne i svete duše, tj. kao nagradu i plod svoje kreposti i svetosti.

naša ljubav prema Bogu postaje razlog i okidač za gledanje i (samo-)otkrivenje Boga u našim srcima – jer on se želi i hoće se nama objaviti, ako ga želimo, tražimo i ljubimo. Zato je ljubav *teoretski uvjet*, a *praktično uzrok* spoznaje.

„Augustin naučava da savršenost spoznaje ovisi o čistoći ćudorednom uvjerenju i ponašanju. Samo čist ćovjek gleda ideju u božanskom svjetlu.“³²³

„Iako Platon u svojim ontološkim zaključcima napada stav Protagore po kojemu je ćovjek mjerilo svih stvari, ipak dijeli njegovu spoznajnu psihološku pretpostavku: spoznaja istine vezana je za osobu koja spoznaje. Bez obraćenja (metanoia), kako je navedeno u 'usporedbi o spilji', ne postoji odnos prema istini. Nemoguće je jasnije naglasiti subjektivno-egzistencijalni karakter spoznaje istine, a istovremeno držati da je spoznaja istine prava svrha i ispunjenje ljudskog života.“³²⁴³²⁵

„Nije teško zapaziti koliko je Platonovo tumaćenje kao i cjelokupno filozofsko djelo Josefa Piepera određeno razumijevanjem etićko-antropoloških uvjeta spoznaje istine. Komu je stalo do spoznaje istine mora uzeti u vid prije svega ćovjeka kao subjekt spoznaje, ne razum kao takav ili sustav istinitih rećenica; mora imati predodžbu o ljudskoj ispravnosti i računat će s tim da će svako poućavanje i ućenje ostati bez ućinka ako volja za spoznajom ne proizlazi iz ljubavi za istinom.“³²⁶

Racionalna, razumna i objektivna ćovjekova spoznaja razlikuje se bitno od njegove metafizićke, duhovne i mistićno-spiritualne spoznaje. Za kontemplaciju kao ćin duhovne spoznaje istine postoje nućni predućjeti „subjektivno-egzistencijalnog“ ili „etićko-antropološkog“ karaktera, kao npr. „ljubav prema istini“, „ljudska ispravnosti“ i „ćistoća ćudorednog uvjerenja i ponašanja“, bez kojih spoznaja viših istina nije moguća. Dok je najveći kriterij istine i spoznaje za znanost *objektivnost*, je za duhovnost najveći kriterij istine i spoznaje *subjektivnost*. Upravo je u tome sistematska i metodološka razlika znanosti i mudrosti, racionalnosti i spiritualnosti, razuma i duha. Filozofija kao „ljubav prema mudrosti“ (*philo-sophía*) zapravo je više duhovan stav i držanje nego li znanstvena disciplina, da, ona je bitan i konstitutivan princip duhovne i moralne spoznaje. Bez nje duhovna spoznaja nije moguća. Kratko i jednostavno rećeno to znaći: što je inteligencija za znanost, to je ljubav za mudrost, duhovnost i mistiku.

³²³ Usp. JOHANNES HESSEN, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Münster 1916; u: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, sv. 19, kopća 2.

³²⁴ Napomena: „Upravo iz tog razloga za Platona, a pogotovo za Aristotela teoretska i praktićna spoznaja nisu prirodna ćinjenica inteligencije, već posljedica 'duhovnih kreposti' i sposobnost ćitavog ćovjeka, koji sam mora biti 'ispravan' kako bi ispravno spoznao.“

³²⁵ *Darstellungen u. Interpretationen: Platon – Nachwort des Herausgebers (Bd. 1): Der Ort der Wahrheit*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 1, str. 375-376.

³²⁶ Isto mj., str. 377.

IX. Kontemplacija kao šutnja, gledanje i čuđenje

U devetom (i desetom) poglavlju Pieper objašnjava kako konkretno kontemplacija izgleda i kako funkcionira u praksi. Što je potrebno? Pieper sažima bit trima riječima: *šutnja, gledanje i čuđenje*. On ponajprije suprotstavlja odgovarajuće latinske i grčke pojmove *contemplatio, contemplari* odn. *θεωρία, θεωρεῖν* „svakoj 'praktičnoj' svrsi djelatnog života“. *Theoria* i *contemplatio* ne služe nekoj drugoj praktičnoj svrsi, „već ciljaju na (samodostatnu) istinu – ništa drugo.“ Djelatni život (*actio*), naime, uvijek traži neku praktičnu svrhu, neku korist, neki plod ili proizvod koji će koristiti za drugu i treću svrhu (npr. matematika i fizika koriste za kompjutera, kompjuter za pisanje rada, rad za studij, studij za posao, posao za novac i novac za još više znanosti, tehnike i napretka, itd. itd.). Tako djelatni život nema konačne svrhe, ni granice, ni mira, kako kaže poznato geslo: „Uvijek prema više, brže i dalje.“ Kontemplacija (*contemplatio*), pak, ostaje, miruje i uživa u samodostatnoj istini. To je dakle divna, konačna i samodostatna svrha kontemplacije koja daje pravi mir. „To je prvi sastavni dio pojma 'kontemplacije': opažanje stvarnosti u tišini.“ (194) Tišina ovdje znači *mirovati i šutjeti*, kako bi se istina mogla duhovno opaziti i vidjeti. Ovdje Pieper slijedi potpuno tradicionalnu liniju kršćanske kontemplacije, kakva je bila prakticirana od svih redovnika, asketa i mističara, naime u tišini, miru i samoći.

Slijedi sljedeći korak:

„Drugi element je sljedeći: kontemplacija nije misaona već gledajuća spoznaja. Ona se ne svrstava pod *ratio*, dakle ne snazi zaključujućeg i dokazujućeg misaonog procesa, već pod *intellectus*, sposobnosti 'jednostavnog gledanja'.³²⁷“ (194-195)

Dok misao (*ratio*) još nastoji traži da razumije predmet, gledanje (*intellectus*) ga je već pronašao. „Gledanje je jednostavno savršeni oblik spoznaje. Gledanje je,

³²⁷ Napomena: „Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scil. intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud (STh, I, 59,1 ad 1).“ Ovdje dolazi do izražaja razlika između kontemplacije i (zapadne) meditacije koja je spomenuta na početku poglavlja (3.1.2.1.). Dok je meditacija racionalna, diskurzivna i razmišlja zaključno te aktivno djeluje, kontemplacija pak gleda i promatra istinu više intuitivno i pasivno.

naime, spoznavanje onoga što je prisutno i sadašnje – upravo kao čuvstveno gledanje.“ (195)

„Nema u gledanju one 'futurističke napetosti', one prema budućnosti usmjerene čežnje, koja odgovara naravi razmišljanja. Onaj koji gleda našao je ono što traži onaj koji razmišlja; ono je prisutno i 'pred očima'.“ (195)

Kontemplacija dakle nije aktivno razmišljanje, proučavanje, zaključivanje, računanje, kalkuliranje ili duhovni napor i rad, već je više duhovno gledanje i mirovanje u istini. U kontemplaciji duhovno se oko takoreći ne uspinje na vrhunac lagano razmišljajući i zaključujući, već sjedi u tišini i miru na vrhu gore i promatra sunce istine licem u lice. To bi, kao što je ranije već rečeno, odgovaralo zadnjem stupnju *Lectio divine*.

Treći i zadnji element kontemplacije je čuđenje: „U predaji se kontemplacija naziva spoznajom koja je popraćena čuđenjem.³²⁸“ (195) Već kod starih filozofa nalazi se izjava: „čuđenje je početak filozofije odn. mudrosti“. U kontemplaciji nužno dolazi „*mirandum*“ do izražaja, tj. „stvarnost koja izaziva čuđenje“, jer „iako se neposredno gleda, nadilazi naše shvaćanje.“ (196) Svjetlo kontemplacije je veće od ljudskog razuma i pameti: može se (djelomično) gledati i promatrati, međutim ne i razumjeti i shvatiti. Čuđenje znači „ne vidjeti još cjelinu“:

„(...) ne može biti drugačije, nego da bezvučan zov prodire u tišinu gledanja do još beskrajno dubljeg, neshvatljivijeg 'vječnog' mira. To je 'zov savršenoga prema nesavršenomu, koji nazivamo ljubav'.³²⁹“ (195)

Koliko god, neusporedivo s bilo čime, kontemplacija s jedne strane usrećuje i ispunjava onog koji gleda, ipak ona paradoksalno zapaljuje novu čežnju i puno jaču potrebu i ljubav za onim tko se gleda, jer se ne gleda potpuno, kao što će to biti slučaj na nebu (usp. 1 Kor 13,12). I ova točka duboko označava Pieperov pojam o kontemplaciji i čak čitavu njegovu filozofiju, naime da je svako naše znanje i svaka spoznaja na ovom svijetu uvijek nesavršena, djelomična i nepotpuna. Bog ostaje

³²⁸ Fusnota kod Piepera: „R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927, str. 146. – ‚Prima et maxima contemplatio est admiratio maiestatis‘ (BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione*, Knjiga 5, zadnje poglavlje). – ‚Admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis‘ (STh, II,II, 180,3 ad 3).

³²⁹ PAUL CLAUDEL u pismu JACQUES RIVIÈRE-u od 23.5.1907. P. CLAUDEL-J. RIVIÈRE, *Briefwechsel*, str. 78.

ljudskom umu zauvijek tajna, zauvijek čudo, zauvijek onaj „uvijek veći“ (*semper maior*). Bog je i ostaje zauvijek izvor vječnog čuda, izvor vječnog čuđenja, izvor „koji jedini ima besmrtnost, prebiva u svjetlu nedostupnu, koga nitko od ljudi ne vidje niti ga vidjeti može. Njemu čast i vlast vjekovječna! Amen.“ (1 Tim 6,16)

„Kontemplirati“ odnosno „razmatrati božansku istinu“ znači dakle sažeto: kroz tišinu, gledanje i čuđenje počivati u sreći i istovremeno rasplamsati se čežnji za ljubljenim, tj. za Bogom (usp. Sir 24,19-21; Fil 1,23)!

Pieper u svom članku iz 1952. „*Kako će čovjek učiti ponovno vidjeti?*“ (orig. „*Wie lernt der Mensch wieder sehen?*“) nudi konkretan i praktičan odgovor na pitanje kako kontemplacija u praksi funkcionira. U njemu govori prvo o klasičnoj „kuri apstinencije i posta“ koja bi nas trebala udaljiti od „optičke buke svakodnevnosti“, ali mu to nije dovoljno pa ovom pasivnom elementu dodaje još aktivan:

„Čini mi se zaista kako je taj postupak (sc. kura apstinencije i posta, P.K.) nužna predvježba, ali ipak samo nešto poput uklanjanja prepreka. Puno djelotvorniji lijek koji neposredno djeluje je: *da čovjek u činu i radu sam stvori očigledan oblik*. Ničije oko ne mora toliko gledati vidljivu tajnu ljudskog lica kao onaj koji ga pokušava patvoriti u prepoznatljivom obliku. To ne vrijedi samo za rukotvorine. Jezično „slikovno djelo“ raste samo na tlu više snage gledanja; koji li je intenzitet gledanja bio potreban kako bi se moglo reći: 'Oči djevojke sjajile su poput mokrih ribiza' (Tolstoj). Pošto se tvorevina gradi na gledanju, sam pokušaj kiparskog oblikovanja primorava na posvetu vidljivom svijetu; prisiljava na svojevrsno gledanje. I dugo prije uspjeha djela, kipar prima drugi, unutarnji plod: dublja otvorenost oka, budnija prodornost, veća preciznost u shvaćanju, strpljivija osjetljivost za nevidljivo, opažanje nečeg do tad nepostojećeg. Jednom riječju: on ne gleda bogatstvo vidljivog svijeta samo sasvim novim očima; već u njemu raste, kao u očekivanju izazova, svojstvena snaga da sabire ogromnu žetvu. Raste snaga gledanja.“³³⁰

Prema Pieperu konkretan, praktičan i djelotvoran oblik kontemplacije je da čovjek sam postaje umjetnik i stvoritelj. Tek „vlastito stvaranje“ uči čovjeka gledanju i razmatranju. Tko može bolje i više razumjeti i shvatiti stvorenje od samog stvoritelja? Tko želi razumjeti svijet, treba pokušati opisati ga i imitirati! Slično je i kod učitelja i učenika: najbolji učenik je sam učitelj, jer najbolje čovjek uči kada druge poučava. Tek kada nešto može dobro objasniti onda je i razumio. Na taj način umjetnost koja tvori, bila ona umjetničke, jezične, sportske, plesačke, glazbene ili bilo koje druge

³³⁰ *Wie lernt der Mensch wieder sehen?*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 8.1, str. 369-370.

naravi, pomaže u rastu „snage gledanja (i razumijevanja)“ u umjetniku. Tko dakle postane umjetnik i stvoritelj, nužno mora prvo postati promatrač. A dok razmatrajući stvar, otvaraju mu se oči i pogled za bogatstvo vidljivog svijeta!

S ovim Pieper osobito početnicima nudi izvrstan recept za uspjeh u kontemplaciji. Trebaju postati kreativni stvaratelji i umjetnici kako bi sve više i više učili vidjeti Stvoritelja u svijetu. Tako se izoštrava njihov vid i sposobnost razmatranja. Ovdje također opet dolazi do izražaja ljudska, naravna i opća karakteristika Pieperovog pojma kontemplacije. Kontemplacija i promatranja nije nešto rezervirano za filozofe koji lebde na nebu, već je dostupna svakom čovjeku koji nosi u sebi stvaralačku sposobnost da bude stvoritelj! *Tua res, homine, agitur!* A kada početnik jednom nauči napraviti stvaralački korak u vidljivom, onda je spreman prijeći na nevidljivo i postati takoreći profesionalac u kontemplaciji, postati pravi mudrac i vidioc.

X. Zemaljska kontemplacija

U desetom poglavlju razrađuje se pitanje je li zemaljska kontemplacija uopće moguća i ako je, koje oblike može imati. Na početku stoji opravdano pitanje: „Kako zemaljska kontemplacija može biti moguća, kada je ovdašnjem čovjeku uskraćeno 'gledati Boga'?³³¹“ (196) Je li kontemplacija kao gledanje Boga samo na nebu moguća? Pieper odgovara riječima sv. Tome, da „se sastoji nesavršena sreća kakva može postojati ovdje, prvenstveno i uglavnom u kontemplaciji“ (STh, I-II, 3,5). (198) Uvjet koji omogućava ovaj odgovor je (kao što je već ranije razrađeno) fundamentalna istina, koja na poseban način označava Pieperovu filozofiju i svjetonazor, naime kako je svijet „*creatura*“, tj. „stvoren od Stvoritelja“:

„To znači: Bog je prisutan u svijetu; on može 'doći pred oči' onome, tko ima usmjeren pogled na dubinu stvari. Znači, drugačije rečeno, da je stvorenje stvoreno i posljedično Bog nije 'izvan svijeta', nije *Deus extramundanus*, već je djelotvoran razlog u svemu što postoji.“ (199)

³³¹ Usp. „A ti', doda, 'moga lica ne možeš vidjeti, jer ne može čovjek mene vidjeti i na životu ostati.“ (Izl 33,20) „Boga nitko nikada ne vidje.“ (Iv 1,18)

Svjetovna kontemplacija – za razliku od nebeskog gledanja Boga – ne znači, kao što smo već ranije vidjeli, da se Boga može gledati neposredno „licem u lice“, tj. gledati njegovu bit, već da ga se gleda *kroz* i *u* stvorenju, „kao u ogledalu“ (1 Kor 13,12). Pošto se Bog prema svijetu odnosi kao uzrok prema posljedici, postoji nužno između njih sličnost, tako da se „uzrok [sc. Bog, P.K.] zrcali u posljedici [sc. u stvorenju, P.K.]“ (STh, II-II, 180,3 ad 2). Kao što se može od posljedice zaključiti uzrok, tako se i na temelju stvorenja može zaključiti postojanje Stvoritelja (usp. Rim 1,20). Ova analogija bitka (*analogia entis*) vrlo je, kako smo već gore vidjeli, važan princip jer omogućava svjetovnu kontemplaciju i gledanje Boga, mada samo *djelomično*. Stoga Pavao govori, da se na zemlji Boga ne može gledati potpuno i u cijelosti, ali itekako „*djelomično i nesavršeno*“ (1 Kor 13,12). Bog je u svijetu prisutan, kao uzrok, princip i „djelotvoran razlog u svemu što jest“. To ima dalekosežne posljedice, jer je s tim moguće „vidjeti *čudo* odn. *Boga* u svim stvarima“, kao što su to oduvijek poučavali mudraci. Međutim kako?

„Čovjek bi, na trenutak, mogao upasti u napast, razlikovati više temeljnih oblika: vjersku, pjesničku, filozofsku kontemplaciju – itd. (...) Osobito u biti ne postoji razlika između vjerske i ne-vjerske kontemplacije. To se može donekle prisilno razjasniti.“ (199)

Ovdje dolazi do izražaja širina i otvorenost Pieperovog razmišljanja. On ne svodi kontemplaciju samo na strogo vjersku kontemplaciju,³³² već ujedno navodi i pjesničku, filozofsku te poslije „umjetničku“, „svakodnevnu“ itd. Za njega su svi oblici u suštini isti jer vode svi „istoj svrsi“:

„Zajedničko svim posebnim oblicima je usmjerenje prema *jednoj te istoj* sreći u ljubavi, čežnji i prihvaćanju, koja je jednaka Bogu i koja je smisao svrhe svega što se u svijetu događa.“ (200)

Naravno da je srž, odnosno „plamište“ kontemplacije prema Pieperu „u razmatranju božanskih tajni i u molitvi“, međutim on također priznaje da postoje „drugi uzroci i okidači“ kao i „usrećujuća iskustva“ koja mogu dovesti do istog „ispunjenja“ i „sreće“. (200) Čak ako čovjek nije svjestan toga, ipak je kontemplacija jedno svakodnevno iskustvo – svakodnevnije nego što bi čovjek pomislio:

³³² Za isključivo vjersku kontemplaciju preporučava „izvanredna“ djela kontemplacije: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Mystik und christliche Vollendung*. – D. VON HILDEBRAND, *Umgestaltung in Christus*. – H. URS VON BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1955.

„Tko nakon velike žeđi pije, te okrepu osjeti do utrobe, pa pomisli i rekne: kakva li je slavna stvar svježja voda! – taj je, on znao ne znao, napravio već jedan korak prema onom 'gledanju ljubljenog', u čemu je zapravo kontemplacija. Koliko je divna voda, ruža, stablo, jabuka, ljudsko lice! – ne može biti ovako nešto izrečeno budnog srca, a da ne bi ujedno bio sadržan gran pristanka, koji nadilazi ono prvenstveno pomišljeno i slavljeno i dotiče uzrok svekolike stvarnosti.“ (201-202)

Sva ova posebna iskustva i uvidi mogu biti navedeni kao „predosjećaj i početak savršene radosti“ (201) a u širem smislu kao „kontemplacija“, jer upućuju „od sebe izdižući“ prema „uzroku svijeta“, dakle na Boga. Kao što Pieper naziva svaku svakodnevnu sreću „slikom i dioništvom“ u najvećoj sreći (usp. pogl. I), tako se može i svaka spoznaja stvorene istine nazvati „slikom i dioništvom“ u spoznaji nestvorene, vječne Istine. Svaki trenutak istine i objave u našem životu na taj način postaje usporedba savršenog gledanja i objave Boga na nebu. Tko svijet promatra otvorenim i „ljubećim“ očima, spoznaje, kako je unatoč svemu „u dubini svih stvari mir, spasenje i slava“ te „nitko i ništa nije izgubljeno“ i da „Bog drži u svemu početak, sredinu i kraj.“³³³ (202)

Ova spoznaja i iskustvo pak imaju novu i dalekosežnu posljedicu:

„Iz takve vrste kontemplacije s obzirom na stvoreni svijet, hrani se neprestano svaka istinska poezija i svaka prava umjetnost, kojoj je u naravi da bude pohvala i hvalospjev, izdižući se iznad svakog jadanja.“ (202)

Neposredni plod kontemplacije stvorenja je u pohvali Stvoritelju. Sve, što je stvoreno, stvoreno je na Božju čast. Čitavi svijet je u suštini – „izdižući se iznad svakog jadanja“ – pohvala vječnoj Božjoj moći, dobroti i mudrosti koja se očituje u njemu i kroz njega. Upravo na ovoj spoznaji temelji se čak svaka „istinska poezija i prava umjetnost“! Tu dolazi do izražaja Pieperov pozitivan svjetonazor koji potvrđuje suštinsku dobrotu i ljepotu svijeta i života. Zorno prikazuje i zaokružuje ovu misao i stav citatom G.K. Chestertona:

„Kasniji G.K. Chesterton govori u svom životnom osvrtu, da je oduvijek imao uvjerenje, 'čak skoro mistično uvjerenje o čudu u svemu što postoji i o oduševljenju koje je svojstveno i sadržano svakom iskustvu'.³³⁴ Ova srčana izjava izražava više stvari: Svaka stvar krije i sakriva u svojoj srži božanski znak porijekla; tko ga ugleda, 'vidi' da su taj znak i sve ostale stvari iznad

³³³ PLATON, *Zakoni*, 715 e.

³³⁴ M. WARD, *Gilbert Keith Chesterton*, Regensburg 1956, str. 538.

svakog shvaćanja 'dobre'; čovjek progleda i postaje sretan. – To je sva pouka o kontemplaciji zemaljskog stvorenja.“ (204)

I tako se zatvara krug između kontemplacije i sreće, jer kontemplacijom dolazimo do spoznaje o istini i o „čudu u svim stvarima“, a zahvaljujući ovoj spoznaji i istini dolazimo konačno do oduševljenja, radosti i sreće, da, čak do neprekidnog hvalospjeva Stvoritelju – „kako na nebu, tako i na zemlji!“

XI. Primat spoznaje: „Rođeni za gledanje“

U jedanaestom poglavlju rasprava o primatu razuma i volje, teorije i prakse, kontemplacije i akcije konačno se završava. Još jednom Pieper fiktivno dopušta protivnicima kritiku u pet prigovora:

„Prigovori bi mogli otprilike ovako glasiti: Čovjek je prije svega djelotvorno biće koje je pozvano održati se na životu kroz vlastiti rad, pozvano da sebi podvrgne zemlju i njene snage, da stvori u najširem smislu red u svijetu kroz političko djelovanje kako bi prirodne zajednice obitelji, naroda, država mogle živjeti u miru. (...) I u svemu tome je i čovjekova sreća; tako živjeti čini ga sretnim.“ (204-205)

Što je dakle s „politikom, ekonomijom, produkcijom, prometom, tehnikom“ i ljudskim „moralnim i ćudorednim životom“ koji nadilazi „samu materiju“? Što ne služi to sve svrsi, da čovjek može u miru, sigurnosti i sreći živjeti na svijetu? Na ovaj opravdan prigovor Pieper uzvraća s dva zanimljiva protupitanja:

„Sada tek dolazi do sporne točke. Treba postaviti dva pitanja: Od čega se sastoji taj sad osiguran život kada su pribavljena sva potrebna sredstva za život? Nadalje, nije li jednostavno apsurdno govoriti kako je smisao života upravo u omogućavanju života?“ (204-205)

Politika, napredak, tehnika, društveni život, itd. sve to u suštini služi osiguravanju života i mira, tj. omogućavanju života. Sve to navedeno zapravo su samo *sredstva* a ne životna svrha. Točno pitanje glasi dakle ovako: što kada na svijetu vlada red i mir, *što onda?* Čemu služi sam (osiguran) život? Tko bi zaista ozbiljno i smisleno tvrdio da život postoji kako bi ga se moglo omogućiti? To bi bilo zaista apsurdno i

nelogično! Politički i praktičan čovjekov život je dakle više nužan *uvjet*, koji omogućava život. Međutim što je onda smisao i svrha samog života?

„Druga točka: Nije li smisao života u tome, da čovjek čini dobro? (..) Onda je zasigurno pravednost smisao života? Sama pravednost nužna je zbog reda u zajedničkom životu. Je li onda, kada je taj red ostvaren, ispunjen smisao postojanja?“ (206)

Dobrota, pravednost, krepost i moralan život služe uspostavljanju reda i mira u čovjeku i među ljudima. Ako dakle vlada pravednost, red i mir na svijetu, ne znači to da je čovjek s tim automatski i našao svoj nutarnji mir i sreću te da se ispunila najdublja čežnja njegovog srca? Međutim i ovdje se radi o tome, spoznati, da „cjelokupna moralnost upućuje na nešto iznad sebe, da stvara dispoziciju za nešto drugo te jednostavno ne može sadržati u sebi svrhu, tj. ne može biti konačan smisao postojanja.“ (206) Znači i ovdje moralnost, pravednost i mir više omogućuju život i osiguraju ga, ali što onda? Kad vlada pravednost i mir na svijetu, što onda čini čovjeka sretnim? Još to nije *krajnja* svrha života i „*konačan* smisao postojanja“.

„Ali što je – točka *tri* – s djelotvornom ljubavi prema bližnjemu, s nesebičnom pomoću, s 'djelima milosrđa'? Zar nije ljubav sama po sebi smisljena i tako krajnje ispunjenje života?“ (206)

Milosrđe i ljubav, također, služe tome kako bismo pomogli drugima. Ljubav prema gladnomu npr. služi „kako bi on bio sit“. Milosrđe teži „k ublažavanju potreba“ i uspostavljanju mira. – A što je sa samom ljubavi?

„Duhovno usmjerenje prema bližnjemu, iz kojeg je proizašlo djelo, zapravo unutarnje odobravanje postojanja drugog, što je zapravo suštinski ljubavi – zar to nije smisleno samo po sebi? – Da i ne. Ne: jer ljubav nužno mora htjeti nešto drugo osim same sebe. Ali što želim, kada ljubim drugoga? Želim, da bude sretan. *Caritas*, tako govori Toma, znači ljubiti bližnjega kao 'suputnika u dioništvu u sreći'.³³⁵ A što je sreća? Gledanje!“ (207)

Nekoga voljeti znači htjeti, da je ta osoba sretna. Iako je svrha ljubavi sreća, ona ju – prema zaključku sv. Tome – *ne stvara!* Uzrok sreće, kojoj ljubav teži i koju kani postići, samo je u „gledanju“, tj. u kontemplaciji!

„Dosadašnji zaključak je sljedeći: Svaka praksa, djelovanje moralnih kreposti kao i pribavljanje životnih potreba – svaka praksa služi nečemu drugomu. A to drugo nije praksa.

³³⁵ TOMA AKVINSKI, *De caritate*, 7.

(...) Međutim upravo je to smisao stare rečenice: da se *vita activa* ispunjava u *vita contemplativa*. [STh, II-II, 182,4] (...) 'Vita activa est dispositio ad contemplativam' [*Komm. Sentenz. Petr. Lombardus* 3 d. 35,1,3,3], djelotvoran život nalazi svoju posljednju svrhu u omogućavanju sreće u kontemplaciji.“ (207)

Politika, tehnika, medicina, napredak, znanost, pravednost, milosrđe, krepost, čak i ljubav, sve to služi samo zato, kako bi se čovjek mogao u slobodi i miru posvetiti višim i duhovnim istinama života te se krilima kontemplacije i spokojnog života od zemaljskih poslova uzdići prema nebu spoznaje i istine, kako bi tamo napokon našao onaj mir „koji svijet ne može dati“ (usp. Iv 14,27). Ova velika „skoro utopijska“ istina (207) seže sve do Aristotela:

„Općenito, čini se kako je cijeli politički život usmjeren prema sreći gledanja: mir, naime, koji se temelji i čuva u snazi postavljenih ciljeva političkog života, postavlja čovjeka u stanje predanja kontemplaciji istine.“ [*In Eth.* 10,11 (n. 2102)]³³⁶“ (207-208)

Konačni zaključak glasi, „da je kontemplacija 'svrha cjelokupnog ljudskog života.' (STh, II-II, 180,4)“ (208) Ali spokojan život nije „omalovažavanje ili ozloglašavanje praktičnog života“, već „njegovo liječenje i spasenje“. (208)³³⁷ Stoga Pieper kritizira „(moderno) uništavanje *vitae contemplativae*“, koja je sa sobom donijela „smrtnu prazninu i beskrajnu dosadu“. (208)

Prividna iznimka (točka *četiri*) je umjetnost, koja je „sama sebi svrha“, ali upravo u njoj Pieper vidi moguć način „kontemplacije stvorenja“ (209), kao što je ranije već razrađeno, te i ona sama opet upućuje na posljednju svrhu savršene sreće i ispunjenja.

U petoj točki Pieper navodi najjači i najbitniji prigovor za koji još nije u cijelosti ponuđen odgovor (usp. pogl VII.). Veliko pitanje i dalje glasi: što je veće i bitnije: *Ljubiti Boga* ili *spoznati Boga*? Zar na koncu ne vodi sve k Božjoj ljubavi? Zar nije ona zapravo prava svrha života?

„Toma si nije dao smesti takvim pitanjima. Ako se sa spoznajom Boga misli na *visio beatifica* – što je onda korisnije: ljubiti Boga ili ga vidjeti? Ako ljubav ima dva temeljna čina, čežnju i radost, [STh, II-II, 3,4], i ako je spoznaja 'najuzvišeniji način posjedovanja' – može li se onda

³³⁶ TOMA AKVINSKI, *Komentar Aristotelu, Nikomahova Etika (In Eth.)*.

³³⁷ Ova teza je glavna tema Pieperove – već gore spomenute (pogl. VII) – knjige „Pohvala dokolici“.

reći da je želja za posjedovanjem veća od samog posjedovanja ili da je radost manje vrijedna nego li njezin razlog?“ (210)

Ovdje se vidi veličina, oštrina i snaga argumentiranja u Tominom konceptu o sreći. Što je bitnije: *htjeti* Boga imati ili ga uistinu *imati*? Naravno *imati*! A tko „ima“ Boga? Onaj, koji ga *gleda*! Tko ljubi Boga, *čezne* za Bogom i *traži* ga, međutim tko ga spoznaje i gleda, *ima* ga. – I što je važnije, *radost*, koju uživa volja kad postiže Boga ili *samo postizanje Boga*, koje postiže um spoznajući Boga? Naravno samo postizanje Boga, jer je ono *razlog radosti*! Dakle, na jednoj strani voljeti Boga znači *htjeti imati* Boga, a spoznati Boga znači *imati* ga – i na drugoj strani voljeti Boga znači *radovati* se pronađenom Bogu, a spoznati Boga znači pronaći Boga kao *razlog radosti*.³³⁸

Posljedično vrijedi:

1.) Kao što uzrok nadvisuje uvjet, tako i spoznaja nadvisuje ljubav. Jer „Boga spoznati“ znači „Boga imati“ (*uzrok sreće*), a „Boga ljubiti“ znači „*htjeti* Boga imati“ (*uvjet sreće*). Samo spoznaja može dati ljubavi ono, za čim ona čezne, samo ona može ispuniti čežnju ljubavi i darovati joj sreću za kojom žudi. Kao što cilj nadvisuje put, tako i spoznaja nadvisuje ljubav, jer ljubav vodi k Bogu, a spoznaja postiže Boga.³³⁹

2.) Kao što uzrok nadvisuje učinak, tako i gledanje Boga nadvisuje ljubav prema Bogu, jer umno gledanje Boga uprisutnjuje ljubljenog (*uzrok sreće*) te time daruje volji ispunjenje, radost i mir (*učinak sreće*). Kao što je sami napitak veći od svoga okusa, tako je i razlog sreće (*spoznaja Boga*) veći od svoga ploda (*radost i mir u Bogu*). Zato je i spoznaja (*kao razlog radosti*) veća od ljubavi (*same radosti*). I upravo zato ljubimo u biti, kako bi spoznali, a ne obrnuto, jer, kad bi spoznali, kako bi ljubili, onda bi stavili učinak iznad uzroka, okus iznad napitka, plod iznad razloga, da, radost iznad samoga Boga. To bi uistinu bio *perversus ordo*, okretanje reda.³⁴⁰

³³⁸ Usp. „Sva bića žele radost na isti način, kao što žele ono što im čini dobro. Ali oni ipak žele radost zbog dobra, a ne obrnuto [...]. Tako proizlazi, da [...] svaka radost slijedi neko dobro, te da postoji radost koja slijedi ono što je samo po sebi najveće dobro.“ [STh, I-II, 2,6 ad 3] Najveće dobro i njegovo stjecanje – to je sreća. A radost je odgovor na sreću.“ (178)

³³⁹ Vgl.: „Ljubav nadvisuje spoznaju u pogledu na pokret, ali u pogledu na postizanje, spoznaja prednjači ljubavi; može se ljubiti samo ono, što se poznaje.“ (STh, I-II, 3,4 ad 4)

³⁴⁰ Time nam nudi Toma – usput rečeo – gotovo neprimjetno, zapravo najjači protuargument protestantskoj kritici aristotelskom eudamonizmu i Tominom nauku o sreći. Zapravo opravdana kritika kao što ju Johannes Brachtendorf od raznih autora („Karl Holl, Anders Nygren, Jörg Baur i druge“) lijepo navodi (u: *Thomas von Aquin. Über das Glück – De beatitudine*, JOHANNES BRACHTENDORF (Prev. i ur.), Hamburg 2012, Uvod, str. LVII-LVIII.), izražava kako je kod Tome Bog „u čovjekovoj

Tako, nije ljubav – koliko god čudno zvučalo u kršćanskim ušima – već gledanje Boga, *visio beatifica*, krajnja, istinska i prava svrha ljudskog života. To je velika spoznaja i poanta koju Pieper želi osvijestiti u modernom čovjeku, naime da smisao i svrha života nije u praksi već u teoriji, nije u izvanjskom praktičnom djelovanju već u unutarnjem, kontemplativnom gledanju. Jer samo u ljubećem gledanju Boga ljudsko srce nalazi spokoj, mir i ispunjenje.

Naravno da se time ne umanjuje vrijednost ljubavi, jer:

„U ovoj povijesnoj egzistenciji, in *statu viatoris*, ne postoji ništa pametnije za ovdašnjeg čovjeka od ljubavi prema Bogu, koja je stalna čežnja za 'svekolikom dobrom': jer je nam moguće, potpuno žuditi za Bogom, ali ne (još ne!) imati ga u potpunosti. Ipak, čežnja je usmjerena prema posjedovanju. A ono se događa u gledanju.“ (210)

Valja ovdje još jednom navesti bitan citat sv. Tome:

„Dioništvo u 'svjetlu slave' (sc. u nebeskoj sreći) mjeri se prema mjeri ljubavi. Gdje ima više ljubavi, tu ima više čežnje; čežnja osposobljava onoga, koji žudi za primanje dobra za kojim

potraži za srećom i potpunom“ takoreći samo sredstvo za postizanje svrhu te djeluje kao „sredstvo za postizanje vlastite 'beatitudo' (= sreće)“. Takvim „egocentričnim principom“ Toma zapravo postavlja „čovjekovu sebičnu težnju prema vlastitoj koristi kao temelj etike“. Međutim biblijski bi pojam „agape“ [= „savršena, božanska ljubav“] koja „nije sebična i ne traži svoje“ (1 Kor 13,5) bio oprečan „svim pojmovima ljubavi, koji povezuju ljubav sa vlastitom težnjom za usavršavanjem“. Pojednostavljeno to znači da Toma postavlja čovjeka i njegovu sreću iznad samoga Boga. To bi zaista bio *perversus ordo* koji bi bio nespojiv s kršćanskom vjerom. No, Toma uzvraća kako je ovdje nužno razlikovati sreću i radost, jer bit sreće nije u radosti (tj. biti samo sretan), već u postizanju i gledanju Boga. To pak znači, da je Bog *razlog* radosti a time se traži *iznad* i *ispred* nje. Čovjek dakle ne traži Boga zbog radosti, već radost zbog Boga! (Usp. „Sva bića žele radost na isti način, kao što žele ono što im čini dobro. Ali oni ipak žele radost zbog dobra, a ne obrnuto“ [STh, I-II, 2,6 ad 3].) Taj koncept itekako odgovara biblijskoj slici i odnosu između Boga i čovjeka. Bog i duša odnose se u bibliji kao zaručnik i zaručnica. Najveća čežnja zaručnice je biti uz svoga zaručnika, „spoznati ga“ (u potpunom staro- i novozavjetnom smislu riječi) i postati s njim jedno. Iz takvog sjedinjenja sa zaručnikom proizlazi najveća sreća i radost kakvu zaručnica može samo sanjati. No ipak ona ne voli zaručnika zbog same radosti (takoreći samo kao sredstvo za postizanje svrhu), već ga voli zbog njega samoga jer je u njemu i u sjedinjenju s njim sva njena čežnja i ispunjenje, cijeli i jedini njen smisao i svrha života, da, savršena njena sreća. Radost koja proizlazi iz toga zapravo je samo sretna nuspojva njihovog sjedinjenja. Da, zaručnica je sretna, kada nađe i spozna svoga zaručnika, čak i presretna. Međutim ona ne voli svoga zaručnika kako bi ona bila sretna, već je sretna jer je našla svoga zaručnika. To je presudna razlika! Tako stoji naime zaručnik iznad same sreće odn. radosti, jer je on njen razlog i uzrok. Tako je i s Bogom. On je čovjekov potpuni, jedini smisao, svrha i cilj, njegovo „najveće i jedino dobro“. No pronalazak Boga i sjedinjenje s njim čini čovjeka ujedno savršenim, sretnim i zadovoljnim. Ali, čovjek ipak ne voli Boga kako bi bio sretan, već ga ljubi zbog njega samoga i postaje presretn kada ga nađe. Stoga u Tominom nauku o sreći ne stoji čovjekova sreća iznad Boga, štoviše je *sam Bog* prava čovjekova sreća, jer je on i sjedinjenje s njim razlog i bit prave sreće koja nadilazi samu i čistu radost. Tko je dakle razumio sv. Tomu, taj je razumio da ljubav prema Bogu i težnja k savršenosti ne stoje u proturječju, već je nesebična ljubav prema Bogu, agape, ona koja čovjeka najviše usavršuje i čini sretnim, kao što je to sam Krist naučavao (vgl. Mt 19,21; Mt 5,48; Mt 5,12).

čezne. Tko bude imao više ljubavi, vidjet će Boga savršeniije i time biti blaženiji.“ (STh, I, 12,6 co.)

„Tko bude imao više ljubavi, vidjet će Boga savršeniije i time biti blaženiji.“ Ova rečenica sv. Tome pogađa u srž! Ljubav ne gubi na značenju, jer je ona nužan uvjet za spoznaju Boga i sreću. Samo onaj tko ljubi Boga, može ga i vidjeti – i samo onaj tko gleda Boga je istinski sretan i zadovoljan. O veličini ljubavi ovisi dakle i veličina sreće! Istinsko gledanje Boga je dakle uvijek *ljubeće* gledanje Boga ili gledanje *ljubljenoga*.

Time možemo i odgovoriti na prigovore iz VII. poglavlja koji su ostali otvoreni:

1. Kada Pavao govori: „Kada bih imao svu spoznaju, a ljubavi ne bih imao, ništa sam“, onda on govori naravno o svakoj *zemaljskoj* spoznaji, izuzevši *nebesku* spoznaju Boga i „spoznaju Krista“, koja – kako sam navodi na drugom mjestu – „sve (zemaljsko) nadilazi (Fil 3,8).

2. Kada Jakov kaže, da je „vijenac života obećan onima, *koji ljube Boga* [a ne onima koji ga *spoznaju*]“ (Jak 1,12), onda on upravo sa „vijencem života“ misli slikovito na gledanje i spoznavanje Boga, koji je svrha i nagrada ljubavi (usp. Iv 17,3).

3.) Ljubav se u Bibliji naziva „*svrhom* zapovijedi“ (1 Tim 1,5), jer je kršćanska „zapovijed“ – čime se misli na *pratkličnu* i *moralnu* zapovijed – u tome, da se poučava *put* prema vječnom životu (usp. Lk 18,18 i Dj 16,30). Put je i ostaje ljubav, ali svrha je vječni život i raj, koji je u gledanju Boga. Dakle ljubav je put, a gledanje svrha.

4.) Kada Pavao govori, „da će spoznaja uminuti“, ali „ljubav nikada ne prestaje“ (1 Kor 13,8), onda on govori o *zemaljskoj* spoznaji. Kao što ljubav nikada ne prestaje, tako ni nebeska spoznaja o Bogu nikada ne prestaje, jer „*o količini ljubavi ovisi i količina spoznaje*“. Ako je dakle ljubav neprolazna, onda će i gledanje Boga i sreća biti neprolazna!

5.) Isus *nije* osudio prave pismoznance i mudrace, već one ohole, koji su sami sebe smatrali mudrima i velikima (usp. Mt 22,29 i Iv 5,39), jer Bog samo poniznima daruje pravu spoznaju (usp. Mt 11,25). Upravo zbog toga su blaženi oni koji „su siromašni duhom“ (Mt 5,3), jer njihovo je kraljevstvo nebesko, koje je u „gledanju Boga“ (Mt 5,8). Samo *kriva* i *umišljena* spoznaja može dakle „napuhati“, dok *prava*

spoznaja Boga, koja je neodvojiva od ljubavi, uvijek „izgrađuje“ (1 Kor 8,1) i koristi mnogočemu (usp. 2 Tim 3,16). Stoga su *pravi* mudraci ujedno i sveti, a *pravi* sveci ujedno i *istinski* mudri! Božanska mudrost i ljubav su kao svjetlo i toplina sunčeva nerazdvojivo jedno.

6.) Znanje i spoznaja se ne „ocrnjuju“ u Bibliji, već se dapače „pobožanstvenjuju“, jer je stablo spoznaje čovjeku dalo božanski dar „postati mudar i razborit kao Bog“ (Post 3,22). Sotonizira se samo ljudska oholost, koja je premalena i preslaba za božansko znanje. Nije znanje i spoznaja donijela smrt, već pohlepa, oholost i neposlušnost! Vječni život je u „spoznaji Boga“ (Iv 17,3).

Time postaje vrlo jasno, da spoznaja Boga daruje vječan život i sreću i da Duns Škot (na koncu)³⁴¹ *nije* imao pravo kada je rekao, da spoznajemo kako bismo ljubili, već Toma, kada je rekao da zapravo ljubimo (i živimo) *kako bismo spoznali*. S time nosi Toma – barem teoretski – pobjedu protiv voluntarističkih franjevaca na korist intelektualističkih dominikanaca. No Pieper jasno daje do znanja, da – praktično gledano – ne postoji spoznaja Boga bez ljubavi i da je upravo *ljubav ključ* k spoznaji i sreći, jer kaže se: „*ubi amor, ibi oculus*“!

Ovu svjetsku mudrost Pieper sažima na kraju poglavlja sa sljedećim upečatljivim riječima:

„Anaksagora, jednog od velikih grka prije Sokrata, o kojemu je Aristotel izjavio, da se izdvaja od svojih drugova kao trijezan u društvu pijanih [*Metafizika* I, 3; 984 b.] – priupitali su: Zbog čega si ti na svijetu? Ovo je pitanje s kojim počinju i kršćanski katekizmi. Anaksagorin odgovor je bio: „εἷς θεοῦ ἴαν, kako bih gledao – sunce, mjesec i nebo.“³⁴² Malo je vjerojatno da je ovaj odgovor upućivao na fizička nebeska tijela već štoviše na cjelovitost svijeta i bitka. – Tu se slaže svjetska mudrost ranih Grka s poukom spasenja u Novom Zavjetu i Platonom,

³⁴¹ Naravno spoznajemo *u početnom smislu*, kako bismo ljubili, jer možemo „samo ljubiti ono što spoznajemo“ (STh, I-II, 3,4 ad 4). Spoznaja postaje tako *početni* uvjet ljubavi. Međutim ljubav postaje uvjet za *konačnu* spoznaju Boga na nebu koja ispunjava svaku ljubavnu čežnju. Zato u biti ne ispunjava ljubav spoznaju, već *spoznaja ispunjava ljubav!* To je presudna razlika! Stoga mi *načelno i konačno* ljubimo kako bismo spoznali, a ne obrnuto, jer ljubav rađa čežnju i nemir u srcu, dok se u spoznaji ne smiri. Ali dok smo na zemlji („*in statu viatoris*“), dapače spoznajemo Boga, kako bismo ga više ljubili. U ovom *zemaljskom i praktičnom* smislu imao je Duns Škot itekako pravo, ali u *konačnom i načelnom* smislu sv. Toma.

³⁴² DIOGENES LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, (Hg. O. APELT), Leipzig 1921., Knjiga II, pogl. 10.

Aristotelom, Augustinom te Tomom, da nalazimo savršenstvo, zbog kojega živimo, u gledanju.“ (210-211)

XII. Zajednička svojstva onoga koji gleda i onoga koji je sretan

U dvanaestom poglavlju Pieper kratko obrađuje zajednička svojstva onoga koji gleda i onoga koji je sretan. Prvenstveno navodi „*simplicitas*“ kao „jednostavnost koja je svojstvena pogledu kontemplacije (cijela snaga onoga koji gleda skuplja se u jednom pogledu³⁴³), to sve-u-jednomu-posjedovanje pripada, kažu, svojstvu sreće.“ (211)

Kao drugo navodi, kako je čovjek u „gledanju, u kontemplaciji neumorniji i neprekidniji nego u bilo kojem drugom činu; [In Eth. 10,10 (n. 2088f.)] vrijeme leti. Oboje iskoračuju iz vremena, kako onaj koji je sretan tako i onaj koji gleda.“ (212) Oboje, kontemplacija i sreća, „žele“ takoreći „vječnost“, tj. bez prestanka. Zbog toga naziva „neprekidno stvarajući prividni svijet praznih osjetilnih stvari, čija optička buka čini duševnu sposobnost opažanja nijemom (...) smrtonosnom prijetnjom“ za kontemplaciju stvorenja. (212) Ništa čovjeka ne udaljava od smisla života, prosvjetljenja, sreće i unutarnjeg duševnog mira više nego što to čini nepotrebna buka i nemir u praznom i materijalnom „svijetu iluzija“!

Nadalje tvrdi, da „tko je sretan, ne treba više ništa i nikoga. Nije da se izdvaja, štoviše on je sa svim i svakim u skladu: sve je 'kod njega'; ne može mu se ništa dogoditi.“ (212)

„Istu stvar može se reći i za onoga koji gleda: njemu je potreban samo on sam; (n. 2095); 10,12 (n. 2119ff.)] ništa mu ne nedostaje; *omnia secum portat*. On živi u zatvorenoj kugli. On se ne može, strogo gledano, dati omesti. To vrijedi za Arhimeda koji nije primijetio zauzimanje rodnoga grada, kao i za kršćanskog mučenika, o kojemu se govori, da ga ni mučenje nije moglo odvojiti od sreće gledanja.“ (212-213)

Kontemplacija i sreća oslobađaju takoreći dušu od nevolja ovoga svijeta, uzdižu ju sa zemlje prema nebu. Tko je dakle kao Marija već postigao savršeno i

³⁴³ STh, II-II, 180,3; In *Hebdom.* (Kommentar zu Boethius, *Über die Axiome*), prolog.

„jedino potrebno“ dobro, ne mora se više brinuti oko svih nesavršenih dobara kao Marta (usp. Lk 10,38-42). Tko se odmara na cilju, ne mora više ići putem koji vodi k cilju. Tko nebesko kraljevstvo nosi u srcu, ne mora se više brinuti za zemaljske brige i nevolje života (usp. Lk 12,29-30). Tko gleda Boga, „ništa mu ne nedostaje: *omnia secum portat*. On živi u zatvorenoj kugli“, tj. on je već u raj, on već sada živi u vječnosti.

Na kraju Pieper navodi „tišinu, dokolicu i mir“ kao „sastavnice sreće“:

„Trebamo pobjeći od žurbe, lova, nemira, i potrebe za brigom; inače čovjek ne može biti sretan. A kontemplacija? Ona ne samo da pretpostavlja oslobođenje od okova sluganstva svagdašnjeg rada već ona sama ostvaruje tu slobodu, ukoliko je ona gledanje.“ (213)

Čovjek treba tu *vanjsku i tjelesnu* tišinu, dokolicu i mir kao nužan i „od svagdašnjeg rada oslobađajući“ preduvjet, kako bi se omogućila kontemplacija te kako bi mogla darovati čovjeku svoj plod – *unutarnji i duševni* mir. Kontemplacija daruje unutarnju slobodu i mir.

XIII. „Tamna noć“ kontemplacije

U 13. i zadnjemu poglavlju Pieper okreće medalju sreće i govori o drugoj strani kontemplacije, odn. o patnji svijeta i „tamnoj noći“, koja vodi do sreće. Iznova on iznosi prigovor protiv samoga sebe:

„Kako je moguće slaviti kontemplaciju zemaljskog stvorenja, kada je tijekom vremena, ta sadašnja i vjerojatno sva vremena, pun nereda, gladi, smrti, tlačenja i svakog drugog oblika ljudske patnje? Je li moguće, imati stvarnu ljudsku povijest pred očima te istovremeno govoriti o sreći gledanja, ispunjenju i sreći? Može li takav govor biti nešto drugo nego bijeg stvarnoga svijeta, omalovažavanje, samoobmana, irealna idiličnost?“ (213)

To je snažan ali opravdan prigovor! Moglo bi ga se – neovisno o Pieperu – dalje zaoštriti: Kako može kršćanstvo govoriti o molitvi i kontemplaciji, dok svijet vani gori? Zar bi kršćani trebali poput Davida „šetati“ sretno i zadovoljno svijetom te se radovati stvorenju dok se njihova braća i sestre vani „bore“ protiv gladi, rata i

nepravdnosti (usp. 2 Sam 11,1-2)? Zašto zapravo Isus nije grdio *Mariju*, koja je samo lijeno sjedila dok mu je Marta marljivo služila? Zar Martine riječi ne izražavaju upravo to: „Gospodine, zar ne mariš što me sestra samu ostavila posluživati? Reci joj dakle da mi pomogne!“ (Lk 10,40) Aktivni redovnici, koji čine dobro u svijetu i koji npr. pomažu siromašnima, to ima smisla, međutim kontemplativni redovnici koji se skrivaju u samostanima i samo mole, kako bi to moglo biti dobro, a kamoli sveto ili Božja volja? Kako je moguće gledati kako se bližnji utapaju u tuzi, patnji, nevolji i smrti i ne činiti ništa, a istovremeno biti uronjen u vlastitoj sreći? Zar to nije sebično i zlo?

Pieper je itekako svjestan veličine i „ozbiljnosti“ ove kritike, međutim detaljan odgovor bi bio djelomično „nemoguć“, a djelomično bi „nadilazilo okvire“. (214) Ali on ipak upozorava na krivu predodžbu i krivo tumačenje kontemplativnog života:

„Bio bi to primitivan nesporazum smatrati *vita contemplativa* čistim uživanjem. Sreća kontemplacije nije udobna sreća. Velika španjolska mističarka Terezija iz Avila je tvrdila kako je potrebno više hrabrosti za vođenje život u razmatranju nego brzom odlukom prihvatiti mučeništvo.³⁴⁴ A riječ 'tamne noći' ponavlja se u svakom duhovnom nauku *vitae contemplativae* kao očito neizostavan izraz.“ (215)

Kontemplacija nije bijeg od stvarnosti i nije pasivnost u smislu lijenosti i nerada, već „hrabar i težak put“ k Bogu, k duhovnom savršenstvu. Ovdje je vidljivo koliko je važna prethodna pretpostavka da je čovjekovo savršenstvo u *činu* te kako je kontemplacija *čin razuma*, kao što je gledanje čin oka (usp. pogl. VII). Tu se često nailazi, kao što je ranije već rečeno, na krivo tumačenje u smislu da bi se moglo pomisliti kako Marta služi Isusu dok Marija samo „lijeno“ sjedi i „ništa ne radi“. Ona pak nije samo sjedila već je „*slušala*“ Isusa (Lk 10,39). Slušanje i razmatranje nije „nerad“, već jedan, ako ne i *najveći čin razuma*, jer slušanjem i razmatranjem dolazi razumijevanje, uvid i spoznaja. Tko sluša Božju riječ, postiže mudrost, spoznaju Boga i duhovno savršenstvo (usp. Iv 6,63 i Ef 3,16-19). Stoga prva Božja zapovijed ne glasi odmah: „*Ljubi* Boga svoga!“, već: „*Slušaj* Izrael...!“; što znači: „*Spoznaj* Izrael...!“ (Pnz 6,4) Ljubavi prethodi spoznaja, jer, kao što je već rečeno, „može se ljubiti samo ono, što se poznaje“ (STh, I-II, 3,4 ad 4). Stoga Isus ne samo da nije korio Mariju jer ona nije bila lijena, već ju je pohvalio jer je „odabrala *bolji* dio“ (Lk 10, 42). Marija se

³⁴⁴ *Das Leben der heiligen Theresia von Jesu, von ihr selbst geschrieben*, München 1933., str. 304.

odlučila za duhovni put kontemplacije i spoznavanja Boga, koji nadilazi aktivan i praktičan način života. Kao što je opravdano postojanje znanstvenika koji ne proizvode ništa materijalno već samo znanje, spoznaju i napredak čovječanstva koji je od opće koristi, tako je opravdano i da postoje kontemplativni ljudi koji ne pomažu neposredno siromašnima i onima u nevolji, već teže za mudrošću, spoznajom o Bogu i duhovnom savršenstvu, te tako postižu raznoliku duhovnu korist za sebe, za Crkvu i u konačnici za cijeli svijet. Stoga su ljudi koji žive kontemplativan način života od neprocjenjive vrijednosti za cijelo „tijelo“ čovječanstva, kao npr. krv što daruje cijelom tijelu život, zdravlje i snagu ili kao srce, bez kojega bi tijelo bilo nemoćno.³⁴⁵

Na koncu stoji riječ o „tamnoj noći duše“ kroz koju su morali proći svi veliki mističari, kako bi postigli duhovno savršenstvo (usp. Mt 27,46). Pieper ne obrazlaže ovdje, već pretpostavlja znanje o kršćanskoj mistici,³⁴⁶ naime da je svjetlo kontemplacije, svjetlo božanske spoznaje toliko veliko, da oslijepi čovjekove duhovne oči zbog „beskrajne svjetlosti“ (slično kao kada čovjek pogleda u žarko svjetlo sunca). Božja spoznaja ne vodi jednostavno k sreći, već nužno vodi k sreći kroz nažalost potrebno, duhovno *osljepljenje i tamu* koja se očituje u mnogim duhovnim kušnjama, pročišćavanjima i patnjama (usp. 2 Petr 1,19). I ovdje je vidljiv nezaobilazni zakon, da *ne postoji spasenje bez križa* i da kontemplacija nije dječja igra već težak i dug križni put. Međutim čovjekova čežnja za srećom i mirom, njegov *desiderium naturale*, toliko je velika i snažna, da je spreman, sve uzeti na sebe kako bi došao do cilja vlastitog života te ugledati onoga „kojega njegova duša ljubi i cijelim srcem traži“ (usp. Pj 1,7).

„Zemaljska kontemplacija je nesavršena kontemplacija. Usred njenog mira nalazi se nemir. On proizlazi iz spoznaje veličanstvene vječnosti predmeta i vlastitih ograničenja koji postaju jasni u trenutku uspjeha. Dio je naravi zemaljske kontemplacije, da ugleda svjetlo čija svjetlost

³⁴⁵ Tako je npr. nakon dugogodišnjeg traženja svoga puta shvatila sv. Mala Terezija da ona kroz svoj kontemplativan život i svoju ljubeću molitvu može biti „ljubav u srcu Crkve“: „Shvatila sam, ako Crkva ima tijelo, sastavljeno od različitih udova, da nije bez najpotrebnijega i najplemenitijega. Shvatila sam da Crkva ima srce, i da to srce gori od Ljubavi. Shvatila sam da članove Crkve samo Ljubav potiče na djelo, i, kad bi se Ljubav ugasila, da apostoli ne bi više naviještali Evanđelje, mučenici bi odbili lijevati krv (...). Shvatila sam da Ljubav sadrži sva zvanja, da je ljubav sve, da obuhvaća sva vremena i sva mjesta (...) jednom riječju: da je vječna!“ (TEREZIJA OD DJETETA ISUSA, *autobiografija*, B 3v).“ (KKC 826)

³⁴⁶ Usp. pogl. X, nap. 332.

izaziva ujedno oboje: sreću i sljepoću. 'Kontemplacija ne miruje dok ne pronade predmet svog osljepljenja.' (KONRAD WEIB)“ (216)

Ovim mističnim riječima završavaju Pieperovi navodi na temu „sreća i kontemplacija“. Zaključno i kao sažetak će na kraju biti riječ o smislu, koristi i svrsi, tj. o plodovima kontemplacije.

3.3.2. Plodovi kontemplacije

*„Probudi se, ti što spavaš, ustani od mrtvih
i zasvijetlet će ti Krist.“
(Ef 5,14)*

Može li kontemplacija uopće dati plodove? Zar nije ona „samodostatna“ i „nenamjerna“? Prema Aristotelu i Pieperu zaista je dokolica i kontemplacija, kao što smo već ranije rekli, kao razmatranje istine i mudrosti, samodostatna. Ona ne teži za drugom praktičnom koristi i svrhom te ne donosi nikakve konkretne plodove i proizvode, kao što npr. ljekarstvo daje lijekove, ili matematika i fizika omogućuju računala i automobile, itd. Stoga možda nekima kontemplacija predstavlja beskorisnu i nebitnu *l'art pour l'art*. To je i razlog zašto je riječ „dokolica“ s vremenom dobila negativnu konotaciju, u smislu lijenosti i besposličarenja, kao što bi se „miša Frederika“ moglo nazvati lijenim i beskorisnim. Međutim, iza Frederikove mudrosti krije se puno više! Zato ćemo za ovu svrhu izmisliti sljedeću priču, kako bi ovu tematiku što jednostavnije i slikovito opisali. Nazovimo ju „Utrka znanosti“:

Kada su jednom znanstvenici raspravljali koja je znanost najveća, pripremili su utrku u kojoj je svaka znanost mogla upotrijebiti svoja specifična postignuća kako bi ubrzala trkača. Biolog je koristio znanje ljudske anatomije i točno je znao kako mora trenirati i kako se hraniti atletičar da bi na natjecanju krenuo s optimalnim snagom ljudskog tijela. Kemičar se odrekao treninga jer je znao koje bi mu „tablete“ (da ne kažemo „droge“) mogle dati izvanrednu snagu i izdržljivost u utrci. Matematičar je napravio bicikl, fizičar kola, meteorolog zmaja, itd. Svaka je znanost mogla iskoristiti svoje znanje. Međutim filozof je stajao praznih ruku. Nije imao

ništa. Nikakvo pomagalo. Nikakvu spravu. Nikakvu prednost. Stoga su mu se svi podsmijavali. Zatim je počela utrka i svi su počeli trčati, voziti ili letjeti. Samo je filozof ostao stajati. Pogledao je oko sebe, gore, dolje, lijevo i desno, kao da nešto traži i umjesto da trči, samo je razmišljao i razmišljao, dok su svi ostali već bili daleko iza brda. Nakon što se uspeo na brdo kako bi sve pogledao odozgor, odjednom je viknuo „Heureka!“ i počeo trčati. I gle! Tko je na koncu bio pobjednik? Filozof. Zašto? Jer su svi ostali potrčali u krivi smjer i nisu znali gdje je cilj. Samo je filozof, koji nije imao ništa drugo osim svojih očiju i razuma, jedini tražio i našao cilj. I tako su mu na koncu svi ostali čestitali i priznali su da je filozofija najveća od svih znanosti, jer sve ostale znanosti samo pomažu ljudima u postizanju svog životnog cilja, a filozofija pak traži i pronalazi sami smisao i cilj života.

Kao što oko ne može ni trčati ni raditi, ali može nogama pokazati put i cilj prema kojemu trebaju trčati, tako i filozofija ne donosi čovjeku praktičnu korist, ali mu pokazuje što mu je činiti i kako mora živjeti da bi imao dobar, uspješan i sretan život te kako ne bi na kraju doživio brodolom. U tom smislu može se dokolici i kontemplaciji dodati praktičan životni smisao i svrhu, naime ona daruje ispravan unutarnji životni stav i usmjerenje, otvara ljudima oči za ono što je zaista važno i potrebno u životu te čovjeka čuva od nesreće. Ona dakle ima mnoge, neprocjenjive *duhovne i moralne* plodove za život.

Tako je za Piepera neposredni plod kontemplacije stvorenja u hvalospjevu njenog Stvoritelja. Sve, što je stvoreno služi objavi Božje dobrote, veličanstva i slave. Cijeli je svijet, prema Pieperu, zapravo „nadilazeći svaku žalbu“, hvalospjev vječnoj moći, dobroti i mudrosti Božjoj. Kršćanska pjesma „*O store Gud*“ („Ti veliki Bože“) izražava izvrsno upravo tu misao:

„Ti veliki Bože, kada promatram svijet,
koji si Ti svojom svemogućom riječi stvorio,
kada samo na sva bića pogledam,
nad kojima Ti vladaš i nadalje hraniš,
onda moje srce klikće Tebi, velikome Vladaru:
Kako si velik! Kako si velik!“³⁴⁷

³⁴⁷ Iz švedske pjesme: „*O store Gud*“ = „*Ti veliki Bože*“, orig. tekst: Mönsterås-Tidningen 1886., CARL BOBERG, njem. tekst: MANFRED VON GLEHN 1867.–1924. Njemački prijevod: „Du großer Gott, wenn ich die Welt betrachte, / die Du geschaffen durch Dein Allmachtswort, / wenn ich auf alle jene Wesen

Tko na trenutak zastane i promatra sva čuda na svijetu u svojoj ljepoti, prirodu, sunce, nebo, mora, planine, šume i jezera, prekrasnu raznolikost i jedinstvenost biljaka i životinja i čovjeka kao krunu stvaralaštva, opaža da iza svakog predivnog stvorenja stoji božanstveni Stvoritelj. Tko ne bi pun radosti, ushita i ljubavi kliknuo: „Kako si velik! Kako si velik!“ Prvi i neposredan plod kontemplacije je dakle radost, kliktanje i sreća, koja je neodvojiva od pozitivnog životnog stava, potvrdom – i kako kaže Pieper – „suglasjem sa svijetom“ (njem. „*Zustimmung zur Welt*“). Sva ljubav i zahvalnost pripada Stvoritelju koji nam je sve to darovao iz beskrajne ljubavi:

„Kada god nam dođe da od srca smatramo jednu pojedinačnost 'dobrom', prekrasnom, divnom, zavodljivom, npr. gutljaj svježje vode, precizan rad nekog alata, boje krajolika, čar ljubazne geste, poeziju – tada uvijek vrijedi, ukoliko sve ide ispravnim tokom, pohvala koja nadilazi ono doslovno izrečeno; u tome se uvijek nalazi tračak privole prema svekolikoj stvarnosti. Tako vrijedi i obrnuto od upravo navedene rečenice (sam autor ju je tako sročio): 'Pretpostavimo da kažemo Da jednom jedinom trenutku, time smo rekli ne samo sebi samima već svemu što postoji Da.'³⁴⁸”³⁴⁹

Nitko ne može bolje izraziti ovu sreću i zahvalnost od djece koja prvi puta otkriju svijet i njegova čuda pa radosno skakuću od sreće, klikću i čude se, kada postaju svjesni svih čuda u svim stvarima (usp. Mt 18,3; Ps 8,3). Tako kontemplacija vodi do uvijek veće, dublje i jasnije svijesnosti, tako da iz takve probuđene i novorođene svijesti automatski i neprestano potiču rijeke žive radosti, zahvalnosti i hvalospjeva (usp. Iv 7,38)!

Kršćanska vjera i spoznaja Krista vode nas još korak dalje. Kada tražimo i nađemo Krista, „sjajnu zvijezdu Danicu u srcu“ (2 Pt 1,19; Otk 22,16), onda ne postajemo samo svjesni čuda u stvorenju, već i čuda samog Stvoritelja koje se zrcali na Kristovom licu (usp. 2 Kor 4,6). Stoga sv. Petar viče: „Njega vi ljubite iako ga ne vidjeste; u njega, iako ga još ne gledate, vjerujete te klikćete od radosti neizrecive i proslavljene“ (1 Pt 1,8)! Tko vidi, spozna i nađe Krista, taj ne može drugačije reagirati nego što su reagirali mudraci, kada su vidjeli Kristovu zvijezdu: „Kad ugledaše

achte, / die Du regierst und nährest fort und fort, / dann jauchzt mein Herz Dir, großer Herrscher, zu: / Wie groß bist Du! Wie groß bist Du!“

³⁴⁸ Pieper citira ovdje: „Fr. Nietzsche, *Wille zur Macht* IV, Nr. 1032; *Gesammelte Werke*, sv. 19, str. 352.“

³⁴⁹ *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 6, pogl. III., str. 237.

zvijezdu, obradovaše se radošću veoma velikom.“ (Mt 2,10) Upravu tu misao veličanstveno je izrazio nitko manji doli sv. mističar Bernard iz Clairvauxa u svojoj poznatoj himni „Jesu dulcis memoria“: „*Jesu dulcis memoria, dans vera cordis gaudia!*“ – „*O ljubljeni Isuse, kada pomislim na tebe, sreća se ulijeva u moju dušu.*“ Sama pomisao na Isusa, sjećanje na njega (*memoria*) te spoznaja i opažanje njegove prisutnosti u srcu dovoljni su da u duši potekne prava rijeka životne sreće, kao što je on sam obećao: „Ako je tko žedan, neka dođe k meni! Neka pije koji vjeruje u mene! Kao što reče Pismo: 'Rijeke će žive vode poteći iz njegove utrobe!'“ (Iv 7,37-38)

Kontemplacija i spoznaja Krista vodi dakle do neizrecive, nebeske, čak „*božanske*“ sreće. Ni jedan čovjek ne može primjereno izraziti tu sreću i blaženstvo, samo ju može doživjeti i uživati u njoj, kao što piše nadalje u himnu sv. Bernard.³⁵⁰ I ovdje dolazi riječ „*Ubi amor, ibi oculus!*“ do izražaja! Ljubav prema Isusu ključ je k pravoj i neizrecivoj sreći, koju se ne može opisati već samo iskusiti! Tako dakle ljubav prema Isusu vodi k spoznaji Krista, a spoznaja Krista k istinskoj sreći koja na zemlji počinje djelomično, a usavršuje se na nebu: „Nego, kako je pisano: Što oko ne vidje, i uho ne ču, i u srce čovječje ne uđe, to pripravi Bog onima koji ga ljube.“ (1 Kor 2,9)

Jedan drugi, vrlo dragocjen i koristan plod kontemplacije je, prema Pieperu, da čovjek „uči opet vidjeti“ te tako postaje istinski *slobodan*:

„Čovjekova je sposobnost gledanja u propadanju – to iznova iskusi tko se god trudi oko čovjekovog obrazovanja. Ne misli se naravno na fiziološku osjetljivost oka. Misli se na duhovnu sposobnost, shvatiti vidljivu stvarnost onako kakva ona zaista je. (...)

Sposobnost primijecivanja vidljivog svijeta 'vlastitim očima' zaista pripada unutarnjoj sastavnici čovjekovog bića; ovdje se vidi njegovo pravo bogatstvo – i u slučaju prijetnje, njegovo najdublje siromaštvo. Zašto? Jer u gledanju počinje izvorno i temeljno osvajanje stvarnosti, od čega se duhovni život u suštini sastoji. (...)

Radí se o tome, kako bi se čovjek mogao sačuvati da ne postane samo potrošač kolektivne mase i poslušni izvršitelj menadžerskih naloga. Pitanje je kako bi čovjek mogao neoslabljeno zadržati svoj temelj duhovnog života i neposredan odnos sa stvarnošću: naime sposobnost gledanja vlastitim očima.“³⁵¹

³⁵⁰ „*Nec lingua valet dicere, nec littera exprimere: Expertus potest credere, quid sit Jesum diligere.*“ – „Jezik to ne može izreći, niti slovo izraziti: samo onaj tko je okusio, može vjerovati, što znači ljubiti Isusa.“

³⁵¹ „*Wie lernt der Mensch wieder sehen?*“, u: PIEPER, *Djela*, sv. 8.1, str. 367-370.

Kontemplacija prema tome nosi sa sobom *emancipacijski napredak*, naime pretvara slijepce i sluge koji su usmjereni prema potrošnji i koji su u svome gledanju i razmišljanju masovno manipulirani, upravljani i tjerani od strane velikih i bogatih „menadžera“ u ljude koji konačno počinju promatrati svijet „*svojim vlastitim očima*“. Da, ona pretvara slijepce u gledaoce, spavalice u probuđene, sluge u gospodare, kao što smo već ranije vidjeli: „Okrepa onoga koji se vraća iz molitve slična onome koji se budi.“³⁵² Tek kada čovjek gleda, razmatra i spozna svijet vlastitim očima, možemo ga nazivati u punom smislu „čovjekom“ (lat. *homo sapiens* = „uvidan, razborit, mudar čovjek“), jer tek tada zaista počinje sam živjeti, duhovno se obnavlja i budi te više nije upravljani izvana – on je tada zaista slobodan!

Plod dokolice i kontemplacije je oslobođenje od čovjeka-roba, *homo fabera*, u čovjeka-gospodara, *homo sapiensa*, koji je istinski slobodan i svoj vlastiti gospodar. Naime, to prosvjetljenje i oslobođenje iz (platonске) duhovne tame van u duhovni život „slobode djece Božje“ tek se potpuno ostvaruje u kršćanskoj vjeri i Božjoj milosti, koja nadilazi ljudsku snagu i napor. Stoga je pisano: „Probudi se, ti što spavaš, ustani od mrtvih i zasvijetlit će ti Krist.“ (Ef 5,14) i: „Gospodin je Duh, a gdje je Duh Gospodnji, ondje je sloboda. A svi mi, koji otkrivenim licem odrazujemo slavu Gospodnju, po Duhu se Gospodnjem preobražavamo u istu sliku – iz slave u slavu.“ (2 Kor 3,17-18)

Unutarnja sloboda duha također je jedan od najvećih plodova kontemplacije. Sloboda je neposredan plod istine, kako sam Gospodin govori: „Ali kad dođe on, Duh istine, uvest će vas u svu istinu“ (Iv 16,13); „Upoznat ćete istinu i istina će vas osloboditi...“ (Iv 8,32) Osloboditi od čega? Od grijeha? Da, ali i od straha, sumnje i tjeskobne brige za život!

Upravo nas ova misao napokon vodi natrag k paraboli o mišu Frederiku (pogl. 3.1.1). Ostalo je još otvoreno je li priča o Frederiku samo lijepa priča za uši ili ona ima zaista *praktično* značenje za naš život? Može li se i treba li se čovjek zaista ponašati kao miš Frederik? Ne raditi ništa i takoreći živjeti od „zraka i ljubavi“? Je li ovaj stav u proturječju s Evanđeljem? Slično čujemo i od samog Gospodina:

³⁵² *Notizen (1942-1948)*, u: PIEPER, *Djela*, sv. 7, str. 115-124.

„Zato vam kažem: Ne budite zabrinuti za život svoj: što ćete jesti, što ćete piti; ni za tijelo svoje: u što ćete se obući. Zar život nije vredniji od jela i tijelo od odijela? Pogledajte ptice nebeske! Ne siju, ne žanju niti sabiru u žitnice, pa ipak ih hrani vaš nebeski Otac. Zar niste vi vredniji od njih? A tko od vas zabrinutošću može svome stasu dodati jedan lakat? I za odijelo što ste zabrinuti? Promotrite poljske ljiljane, kako rastu! Ne muče se niti predu. A kažem vam: ni Salomon se u svoj svojoj slavi ne zaodjenu kao jedan od njih. Pa ako travu poljsku, koja danas jest, a sutra se u peć baca, Bog tako odijeva, neće li još više vas, malovjerni? Nemojte dakle zabrinuto govoriti: 'Što ćemo jesti?' ili: 'Što ćemo piti?' ili: 'U što ćemo se obući?' Ta sve to pogani ištu. Zna Otac vaš nebeski da vam je sve to potrebno. Tražite stoga najprije Kraljevstvo i pravednost njegovu, a sve će vam se ostalo dodati.“ (Mt 6,25-33)

To su zaista velike riječi Gospodinove koje će kasnije ponoviti i Pavao: „Ne brinite se (*tjeskobno*) ni za što!“ (Fil 4,6) To je presudna razlika! Poanta i plod kontemplacije nije da nam želi uzeti svakodnevni rad i brigu za život, već da nam želi uzeti *strah* i *tjeskobnu brigu* u životu, na način da nam daruje povjerenje i vjeru u božansku providnost! Jer tko svijet promatra otvorenim očima, postaje svjestan božanske providnosti u svim stvarima. A tko poput Isusa vidi Božju brigu i ljubav za ptice na nebu, cvijeće na polju i za ostatak svijeta, taj neće potonuti u strahu, sumnjama i brigama kada naiđu „životne oluje“, već će se oduprijeti u potpunom povjerenju i vjeri.

Stoga je scena „oluje na jezeru“ (Mk 4,35-41) izvanredan i odgovarajući primjer za ono što Frederikova mudrost znači u praktičnomu životu. Dok naime Isus na lađi mirno spava, njegovi apostoli ginu od straha i brige: „Zar ne mariš, što ginemo?“ (Mk 4,38) pitaju Isusa, kao što je i Frederikova obitelj pitala u strahu i brizi, kako će izdržati zimu bez zaliha. Isus samo odgovara: „Što ste bojažljivi? Kako nemate vjere?“ (Mk 4,40) Tako se ni Frederik nije bojao zime i tjelesne gladi, već se bojao više zime i hladnoće srca kao i gladi duhovne praznine. Da čovjek planira, brine unaprijed za život i radi kako bi osigurao sebi svagdanji kruh i zemaljski život, je dobro, normalno i pravedno (usp. Post 1,28; Sol 3,7-10). Ali što je čovjeku činiti kada ga snađu nesreće koje ne može predvidjeti i uzeti u obzir pri planiranju života? Kako se može osigurati od takvih neplaniranih životnih situacija kao što su npr. oluje, glad, prirodne katastrofe, bolesti, smrti, rastave, nevjera, pljačke, rat, teške kušnje, vlastito zakazivanje, slabost, ili zaraze i pandemije? Kada naiđu životne oluje te čovjeka potresu, zar ne dođe onda strah, sumnja i briga u srca onih koji su nahranili i jačali

tijela ali ne i dušu? Kako zemaljska skrb tu može pomoći? Onaj čija je duša napunjena Božjom riječju i svjetlom u takvim situacijama može poput Isusa „spokojno spavati“, tj. biti bezbrižan ili poput Frederika živjeti od „unutarnjeg svjetla“ umjesto hrane. Ipak je oluja okružila i Isusa a ne samo apostole, a Frederik nije imao ništa za jesti kao njegova obitelj. Razlika između njih i ostalih je bio mir koji su nosili u srcu. Nijedan nije dopustio da vanjski, tjelesni i svjetovni nemir postane unutarnji, duševni i duhovni nemir, jer im je duh i srce bilo jače od „oluje“ koja je oko njih bjesnila. Zašto? Nisu bili navezani na svijet i svjetovni život i nisu skupljali prolazno blago na zemlji, već nepropadljivo blago na nebu kroz duhovno razmatranje. Jednom riječju: nisu se bojali, jer su bili *slobodni*. I bili su slobodni jer im je blago i srce skriveno u vječnoj mudrosti na nebu, kao što smo čitali kod Piepera:

„Tko je sretan, ne treba više ništa i nikoga. Nije da se izdvaja, štoviše on je sa svim i svakim u skladu: sve je 'kod njega'; ne može mu se ništa dogoditi. Istu stvar može se reći i za onoga koji gleda: njemu je potreban samo on sam; (...) ništa mu ne nedostaje; *omnia secum portat*. On živi u zatvorenoj kugli. On se ne može, strogo gledano, dati omesti. To vrijedi za Arhimeda koji nije primijetio zauzimanje rodnoga grada, kao i za kršćanskog mučenika, o kojemu se govori, da ga ni mučenje nije moglo odvojiti od sreće gledanja.“³⁵³

To je dakle praktična korist koju ima dokolica i kontemplacija za čovjeka: iako ga ne oslobađa od rada i životnog tereta ipak ga oslobađa od nepotrebnog straha, tjeskobnih sumnji i destruktivnih briga! Ona daruje povjerenje u Boga i unutarnji mir te *slobodno i nepokolebljivo srce* koje je u stanju oduprijeti se svim kušnjama života i savladati ih. Takvo je srce, koje nosi Božje kraljestvo u sebi, prema Isusu „jedino potrebno“ u životu (usp. Lk 10,42). To je ono za čim „prvenstveno“ trebamo težiti, jer će se nama sve „ostalo nadodati“ (usp. Mt 6,33).

Zadnji i najljepši plod kontemplacije je sama *ljubav*. Kao što smo već vidjeli kod malog princa, nisu bitne tjelesne oči, već oči srca: „'Da', rekao sam malom princu, 'Bilo da se radi o kući, o zvijezdama ili o pustinji, ono što ih čini lijepim, nevidljivo je!' (...) I mali princ je dodao: 'Ali oči su slijepe. Treba tražiti srcem.'“³⁵⁴

Tek kada svijet gledamo vlastitim očima, „očima srca“, tj. kada ga *zaista* vidimo i razumijemo, otkrivamo njegovu istinsku i ljubaznu ljepotu koja je normalnim

³⁵³ *Glück und Kontemplation*, str. 212-213.

³⁵⁴ ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY, *Mali princ*, pogl. 24.

očima skrivena i „nevidljiva“. Tek kada kroz dubinu kontemplacije doprijemo do počela svih stvari, možemo uočiti njihovu nevidljivu ljepotu, naime njihov božanski uzrok i izvor, tj. „samoga Boga“ koji je u svemu prisutan te im daruje dioništvo u njegovoj ljepoti i dobroti.

Tako je i kod ljudi: tek kada se upoznaju, kada se približe jedni drugima, postaju dragi i vrijedni. Nepoznati ljude ne volimo toliko. Kada nepoznata osoba umre, ne plačemo. Kada nam umre netko vrlo dobro poznat i blizak, npr. roditelji, braća i djeca onda najviše plačemo, jer ih najviše volimo. Tako vodi tek spoznaja stvari i upoznavanje ljudi do toga da ih učimo voljeti. Ljubav nam otvara oči srca, kako bismo istinski i dobro upoznali svijet, ljude i život i vidjeli ono „božansko čudo u svim stvarima“ koje je normalnim očima nevidljivo. Tko dakle svijet promatra očima srca i uči vidjeti božansko počelo u svemu, početak će ljubiti Boga u svim stvarima, a osobito *u svim ljudima* (usp. Mt 25,40). Stoga je prava, tj. *videća i prosvjetljena ljubav* najljepši od svih plodova kontemplacije.

Zaključak: „Oko sokolovo“

„Zar po promislu tvojem lijeće soko i prema jugu krila svoja širi?
Zar se na nalog tvoj diže orao i vrh timora gnijezdo sebi vije?
Na litici on stanuje i noći, na grebenima vrleti visokih.
Odatle na plijen netremice vreba, oči njegove vide nadaleko.“
(Job 39,26-29)

I. Primat spoznaje – „*Tua res agitur, homine!*“

Svi ljudi traže mudrost i sreću: mudrost kako bi razumjeli život i kako bi ga ispravno živjeli – a sreću, jer sve što činimo u konačnici činimo kako bismo bili sretni. Put k mudrosti i sreći Josef Pieper vidi u kontemplaciji, odnosno u razmatranju i gledanju vječne istine, koja je sam Bog. Prva i temeljna posebnost Pieperovog pojma o kontemplaciji je u općenitosti, naravnosti i takoreći „ljudskosti“ koju se može sažeti riječima: „*Tua res agitur, homine!*“ („Radi se o tebi, čovječe!“)

Začudujuće je kojom lakoćom i logikom Pieper objašnjava važnost kontemplacije za život čovjeka i to da se ona ne tiče samo filozofa, već *svakog* čovjeka koji teži za srećom. Sve što čovjeka čini sretnim može biti poticaj za pravu kontemplaciju, bila to lijepa šetnja u prirodi, čitanje dobre knjige, gledanje zapanjujućeg filma, poljubac zaljubljenog ili ponovni susret voljenih osoba: sve je to u suštini predokus (*participatio et similitudo*) savršene sreće vječnog gledanja Boga na nebu (*visio beatifica*). Svatko tko je u svome životu jednom bio sretan, već je u obliku dioništva i anticipacije iskusio potpunu sreću kontemplacije, tj. „spoznaje Krista koja sve nadilazi“ (usp. Fil 3,8). Stoga kontemplacija nije povlastica filozofa, već je ona duboki ljudski, tj. duhovni čin, koji čovjeku daruje istinsku sreću i život, kao što je pisano: „Ne živi čovjek samo o kruhu, nego o svakoj riječi koja izlazi iz Božjih usta.“ (Lk 4,4) U principu svaki doživljaj sreće u čovjekovom životu podsjeća i vodi ga prema onoj pravoj i najdubljoj težnji za konačnim i „jedino potrebnim“ (usp. Lk 10,42) ispunjenjem i savršenom srećom, koju je moguće utažiti samo u kontemplaciji. Iz tog razloga nisu samo filozofi pozvani na kontemplaciju i gledanje Boga, već svi koji žele biti istinski i potpuno sretni. Pieper na taj način uspijeva

utemeljiti nužnost i važnost kontemplacije u čežnji za srećom koja je svim ljudima zajednička. Stoga se može i mora o kontemplaciji s pravom reći: „*Tua res agitur, homine!*“

Pored toga njegov koncept nudi još jedno zaista „proročansko“ rješenje i odgovor i lijek za naše današnje nemirno vrijeme! Postoji nada i lijek za svijet koji je duhovno izgubljen i nemiran, a to je *molitva i kontemplacija!* Kada naime Pieper daje ljudskom razumu načelnu prednost u odnosu na volju, dolazi do toliko bitnog antropološkog preokreta koji je od neizmjernog i spasonosnog razmjera za današnje društvo. Taj preokret bi naime ponovno definirao čovjeka kao *homo sapiensa*, koji teži primarno prema razumijevanju, mudrosti i spoznaji, a ne kao *homo fabera* kojemu je bit, smisao i svrha samo raditi, graditi, stvarati i neprestano producirati, bez istinske sreće, odmora i mira – po geslu „uvijek brže, više i dalje“ (usp. Post 11,4). Na taj način Pieper preusmjerava kao mudar prorok i liječnik postmoderni pogled od „volje za moći“ (Nietzsche) prema „volji za spoznajom“, udaljavajući čovjeka od materijalizma, kapitalizma i industrijalizacije, koji sve više preobražavaju čovječanstvo u umornu i nesretnu radničku rasu, približavajući ga pritom mudrosti, sreći i istinskom miru, koji ne dolazi kroz volju i praksu, već kroz razum i „teoriju“ (u starogrčkom smislu riječi duhovnog razmatranja). Istinska sreća i mir ne dolaze dakle od rada i stvaranja, već od razmatranja i spoznanja istine, ne od neumorne produkcije, već od blažene kontemplacije! Nije *volja* kao stvaralačka snaga i sposobnost najveće u čovjeku, već njegova teoretska i kontemplativna snaga, tj. njegov *razum* i sposobnost gledanja Boga, koja jedina može ispuniti čežnju volje, zadovoljiti srce i usavršiti čovjeka. Stoga *homo sapiens* stoji iznad *homo fabera*, mudrac iznad moćnika, onaj koji razmatra iznad onoga koji stvara, i onaj koji sretan i miran odmara u cilju iznad onoga koji nemirno trči prema cilju! Ako se ova revolucionarna teza općenito prihvati u današnjoj filozofiji, antropologiji i etici te se prema njoj promijeni slika čovjeka u društvu, onda može pridonijeti da današnji nezadovoljni čovjek-radnik (*homo faber*) postaje opet slobodan, sretan i pravi „čovjek“ – *homo sapiens*.

Iz tog razloga trebala bi ta velika istina i mudrost postati poznata u cijelome svijetu, glasna i djelotvorna. Da, trebalo bi diljem svijeta poučavati u svim školama da je kontemplacija i adoracija Boga najveći i posljednji cilj čovjeka i društva, kako to i

vrlo lijepo poučava Crkva u – nažalost premalo poznatom i citiranom – odlomku iz pastoralne konstitucije *Gaudium et Spes* II. Vatikanskog Sabora:

„Kada se čovjek, nadalje, bavi različitim znanostima, kao što su filozofija, povijest, matematika, prirodne znanosti i kad njeguje umjetnosti, može vrlo mnogo pridonijeti da se ljudska obitelj uzdigne do viših načela istine, dobrote i ljepote, te do obuhvatnog svjetonazora, da se tako još jasnije rasvijetli onom divnom Mudrošću koja bijaše od vječnosti kod Boga sve s njime raspoređujući, igrajući se na zemlji, radujući se drugovanju sa sinovima ljudskim (usp. Izr 8,30-31). Tim samim se ljudski duh, slobodniji od robovanja stvarima, može lakše izdići do kontemplacije i klanjanja Stvoritelju.“ (*Gaudium et spes*, br. 57)

Samo kroz „*kontemplaciju* i *adoraciju* Stvoritelja“ može se ovaj svijet spasiti, te opet postići orijentaciju, sreću i mir. To je zaista teza koja izdvaja Piepera kao pravog mudraca i proroka današnjice i koja je vrijedna biti poslušana i podijeljena! Spasenje svijeta i čovječanstva je stvar koja se tiče svih nas. Dakle i ovdje vrijedi: „*Tua res agitur, homine!*“

Druga prednost i jakost Pieperovog shvaćanja sreće i kontemplacije je u strogoj logici i strukturi argumentiranja. On ne dijeli s nama samo svoje subjektivno mišljenje o smislu i cilju života, već ga objektivno nalazi u općoj ljudskoj *naravi*, tj. u razumu. Ono što čovjeka najdublje i najviše obilježava je njegov razum. Čovjek je prije svega razumno i duhovno biće. Stoga je ostvarenje i usavršenje ljudske naravi, dakle *svakog čovjeka*, u usavršavanju razuma, tj. u spoznaji istine, koja je u biti sam Bog. Zapravo je sama istina ona koja usavršava čovjeka i čini ga blaženim. Stoga je kontemplacija kao put k spoznaji *svekolike istine* za sve ljude prirodni, zajednički i jedini pravi put k sreći i savršenosti.

I ova je spoznaja od neizmjerne vrijednosti, jer na današnjem svjetskom tržištu za duhovno životno usmjerenje i svjetonazor postoje daleko više od 288 puteva k sreći koji na koncu zbog svoje raznolikosti zapravo skrivaju i otežavaju pronalazak puta k pravoj sreći. Bar se na razini razuma, znanosti i filozofije može usuglasiti da je životni smisao i svrha u spoznaji istine odn. Boga. Ovom mudrošću i istinom (da je Bog početak, sredina i svršetak čovjeka i cijelog svemira) već je „*polu posla*“ odrađen, tj. može se graditi razuman, objektivan i općevažeći temelj i svjetonazor na kojemu će čovječanstvo počivati te uspostaviti opći red i mir na zemlji.

S obzirom da je moguće samo djelomično postići spoznaju božanske istine kroz naravno svjetlo razuma, nužno je potrebna kao „drugi dio“ vjera i Božja milost, kako bi čovjek mogao postići dublje, veće i savršenije gledanje i spoznaju Boga. To uzvišeno, „nadnaravno“ gledanje nije moguće postići objektivno, znanstveno ili čisto racionalno, već samo kroz subjektivnu vjeru i osobni odnos prema Bogu te praktično duhovno iskustvo. Tko dakle čezne za *cijelom* istinom i srećom, mora se otvoriti kršćanskoj vjeri, kao što Isus kaže: „Nisam li ti rekao: budeš li vjerovala, vidjet ćeš slavu Božju?“ (Iv 11,40) i „No kada dođe on – Duh Istine – upućivat će vas u svu istinu.“ (Iv 16,13) Stoga je specifična kršćanska vjera *nužna i apsolutno potrebna* za istinsku, potpunu i savršenu kontemplaciju, tj. za „svu istinu“.

Ova tema postaje aktualna posebno kada promatramo rast i širenje današnje ezoterije i New Agea. Tu se obećaje sve što obećaje kršćanska kontemplacija, naime, prosvjetljenje, mudrost, sreću, mir i slobodu. U hinduističkoj nauci o „čakrama“ (duhovni centri u čovjeku) čak je riječ o „trećem“ ili „božanskom oku“ koje je poistovjećeno s „čakrom čela“ koja stoji za mudrost, spoznaju, opažanje i intuiciju. Kao što sveci i kršćanski mistici prepričavaju gledanje i spoznavanje Boga kao nešto što sve poznato nadilazi, tako i sveto hinduističko pismo „Bhagavad Gita“ obećaje onima koji se bave jogom „božansko oko“, pomoću kojeg je moguće vidjeti „Shri Krishna“ (takoreći „Boga“): „Ipak nećeš Me moći spoznati fizičkim očima; dajem ti božansko oko; vidi (time) moju plemenitu jogu“.³⁵⁵

U principu hinduistička praksa joga jako slični kršćanskoj kontemplaciji, no ipak je ona sa kršćanskog stajališta zbunjajuća i prožeta dogmatskim herezama i zabludama, kao što je već ustanovljeno na početku. Utoliko kršćanstvo može hinduizmu riječima sv. Pavla reći: „Što dakle ne poznajete, a štujete [sc. i u jogi tražite, P.K.], to vam ja navješćujem [sc. u kontemplaciji i spoznaji Krista, P.K.!]“ (usp. Dj 17,23) Dakle ono što joga i transcendentna meditacija traže i obećaju, naime „treće i božansko oko“, to u stvarnosti daruje kršćanska kontemplacija, naime „oko sokolovo“,

³⁵⁵ *Bhagavad-Gita*, 11-08. Komentar SWAMI SIVANANDA: „Mene ne mogu spoznati tjelesne oči u momemu kozmičkom obliku. Moguće je vidjeti ga božanskim okom, okom intuicije. To se ne smije zamijeniti sa gledanjem oka ili duha. To je unutarnje iskustvo. Shri Krishna govori Arjuni: 'Dajem ti svoje božansko oko, pomoću kojega ćeš moći vidjeti Moj uzvišeni oblik. Vidi tako Moju čudesnu silu joga.'“ Slobodni prijevod iz: <https://schriften.yoga-vidya.de/bhagavad-gita/11-08-kommentar-swami-sivananda/>, 17.12.2019.

odn. „oko Duha Svetoga“ ili „oko srca“, pomoću kojega je moguće vidjeti metafizičke i božanske istine.

Stoga je dobro razlikovati jezično, dogmatski i duhovno transcendentnu meditaciju i kršćansku kontemplaciju, kako kršćanski, čisti i savršeni put k gledanju Boga ne bi bio pomiješan, izopačen i onečišćen spiritualnim metodama i drugim religijama koje se suprotstavljaju kršćanskoj vjeri. Nekršćanske vjere ne predstavljaju u tom smislu nekakvo obogaćenje za kršćanstvo (jer traže spasenje izvan Krista), već dapače, kršćanstvo je obogaćenje i konačna i savršena objava svim vjerama koje traže *svu* istinu! Sv. Ivan od Križa naglašava kako je „besmisleno i bogohulno tražiti više milosti i istine izvan Krista“ jer se sam Bog u „svojoj punini“ objavio u Krisu te nam „u njemu sve darovao“ (usp. Iv 1,16; Rim 8,32; KKC 65). Stoga Pieper ostaje vjeran kršćanskoj vjeri i utemeljuje istinsku kontemplaciju kako na razumu tako i na kršćanskoj vjeri. Prema njemu, kontemplacija je po svojoj naravi uvijek *sinteza razuma i vjere*. Bez vjere u Boga, „Stvoritelja“ i „Počela svakog života“, kontemplaciji ne samo da nedostaje konačna, najveća i istinska svrha, već i svaka nada u spasenje:

„Ponovna obnova vjere, i to ne bilo kakve vjere već religiozne vjere u Boga, kao počelo svakog života, jedina je mogućnost nadilaženja trenutne krize. A ta vjera mora opet dobiti na snazi koja će oblikovati društvo. Iscijeljenje može krenuti samo od vjernika. Molitva naše današnjice može imati samo ovaj smisao: Dođi Duše stvorče, pohodi duše vjernika!“³⁵⁶

Iako Pieper ne posustaje u naglašavanju da kontemplacija prodire u sfere i područja koja beskrajno nadilaze ljudski um te ga opale sljepoćom, jer su jednostavno neshvatljiva, on ipak ne napušta pothvat kontemplacije i ne ostavlja ju povlaštenim, velikim i mudrim filozofima Olimpa. Dapače! Čak i najvećem početniku nudi praktičnu pomoć uvođenja i metode vježbanja kontemplacije, na način da savjetuje: „*da čovjek u činu i radu sam stvori očigledan oblik.*“³⁵⁷ Kada čovjek sam postaje umjetnik i stvoritelj, nužno se vježba u umjetnosti razmatranja i gledanja te tako automatski postaje kontemplativni promatrač, koji postaje sve svjesniji veličine i ljepote sveukupne stvarnosti i njenog Stvoritelja. Pieper nam govori da se čovjek ne mora bojati, kad vidi veliko brdo kontemplacije te mu se ušulja u srce pomisao: „To je previsoko i preteško za tebe! To nećeš nikada uspjeti! Najbolje da odmah

³⁵⁶ *Die geistigen Wurzeln unserer Weltanschauungskrise* (1932), str. 156.

³⁵⁷ *Wie lernt der Mensch wieder sehen?*, str. 369.

odustaneš!“ Ne! „Svaki veliki put počinje malim korakom.“ (Lao Ce) Tako i kontemplacija! „Napiši pjesmu“, mogla bi se vlastitim riječima tumačiti Pieperova intencija, „nacrtaj sliku, oblikuj skulpturu, nauči pjevati i plesati! Tada ćeš pomalo naučiti umjetnost razmatranja, tj. umjetnost kontemplacije. A budeš li u malome i vidljivome vjeran i uspješan, bit ćeš i u velikim i nevidljivim stvarima (usp. Lk 16,10). Kada si razmatrao i spoznao zemaljsko, razmatrat i spoznat ćeš uskoro i nebeske tajne te ćeš uživati u njima (usp. Iv 3,12). Nemoj se bojati puta kontemplacije, jer te vodi korak po korak od najmanje istine prema najvećoj, sve do spoznaje Boga za kojom tvoja duša toliko čezne! Nemoj se bojati, jer radi se o tvojoj sreći i o tvome spasenju! *Tua res agitur, homine!*“

II. Sinteza spoznaje i ljubavi – kontemplacija kao *ljubeće* razmatranje

Drugo specifično svojstvo i posebnost Pieperovog pojma o kontemplaciji je u „zlatnoj“ sintezi razuma i volje, spoznaje i ljubavi. Iako se Pieper zajedno s Tomom čvrsto i strogo drži primata razuma, ipak on uspijeva uspostaviti pomirujuću i zadovoljavajuću sintezu između intelektualista i voluntarista, odn. između intelektualizma i voluntarizma. Poanta je naime u tome da Pieper ne definira kontemplaciju jednostavno *čistim* razmatranjem ili *čistim* gledanjem, već „*ljubećim* razmatranjem“, kao „*gledanje ljubljenog*“.³⁵⁸ A to je kao što smo već i rekli, presudna razlika. Ovu tezu ne nalazimo samo kod Piepera već i kod samog Tome:

„Spokojan život je ipak po svojoj biti u razumu; međutim on ima svoj princip, tj. svoj pokrećući uzrok u volji, jer samo ljubav može pokrenuti na razmatranje. I njegova savršenost je također u volji, naime u uživanju gledanja ljubljenog predmeta. 'Kad netko vidi onoga, kojeg voli, njegova ljubav se još više rasplamsa', kaže Grgur; a to je kranje usavršavanje spokojnog života, da se božanska istina ne samo gleda, već i ljubi.“³⁵⁹

³⁵⁸ *Glück und Kontemplation*, str. 194. Usp. *Verteidigungsrede für die Philosophie*, str. 108.

³⁵⁹ „(...) Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.“ STh, II-II, q.180, a.7, ad 1.

Ljubav i spoznaja uzajamno se u kontemplaciji uvjetuju i prožimaju. Kao što su jedno, istinito i dobro ontološki uvijek jedno, tako su spoznaja i ljubav u istinitoj kontemplaciji neodvojivo jedno. Stoga se mogu obje pozicije na sretan i zadovoljavajući način spojiti. Iako primat u biti pripada umu i spoznaji, ipak su praktično gledano obojica u pravu: i sv. Toma, koji kaže da čovjek ljubi Boga kako bi ga spoznao, i bl. Duns Škot, koji kaže da čovjek spoznaje Boga kako bi ga ljubio, jer ljubeći Boga čovjek ga više spoznaje i spozajući Boga čovjek ga još više ljubi.³⁶⁰ Tako na zemlji ljubav usavršava spoznaju, a spoznaja ljubav, dok ne postanu na nebu jedno te isto u Bogu.

Stoga treba razumjeti Pieperov pojam kontemplacije u mnogim pogledima kao „zlatnu“ sintezu, jer ne samo da on opisuje „zlatnu sredinu“ između razuma i volje, te između razuma i vjere, već i zlatnu sredinu metafizičke spoznaje između „racionalnog hibrisa“ i „agnostičke rezignacije“:

„U trenutnoj situaciji, u kojoj je Hegelova riječ o filozofiji kao 'spoznavanje apsolutnog' potpuno odbačena i postala tako reći nezamisliva, s druge strane pak iskušenje agnostičke rezignacije postaje sve djelotvornije. Ona želi postaviti 'egzakti' znanstveni empirizam kao jedinu mogućnost spoznaje stvarnosti, te je stoga za život nužno održati budnom spoznaju kojoj prijete zaborav, i koja jednako isključuje hibris i rezignaciju. Mislim na od Platona načelno korišteno porijeklo značenja riječi 'filozofija' (sc. ljubav prema mudrosti, P.K.) iz najranije predaje kojoj nije moguće odrediti datum, a koje znači: da nitko nije mudar osim Boga, ali da čovjek koji ljubeći traži mudrost ne samo da se može tako nazivati, već u stvarnosti zaista može i biti, naime jedan *philosophos*.“³⁶¹

Novim izražavanjem i oživljavanjem pojma kontemplacije (*theoría*) i filozofije (*philosophía*) Pieper je uspio postaviti tezu, čijeg razmjera i dosega on sam možda nije bio ni svjestan. Ne samo da on time nudi racionalnu, odnosno ne-iracionalnu mogućnost i metodu metafizičke spoznaje,³⁶² već pronalazi i pojam koji može zadovoljiti dvije suprotne temeljne potrebe današnjeg modernog čovjeka. Živimo u

³⁶⁰ Usp. nap. 341.

³⁶¹ *Philosophie und Weisheit* (1990), str. 228.

³⁶² Ukoliko se metafizika razumom bavi naravnim teologijom, utoliko je racionalna, međutim ukoliko se ona vjerom bavi objavom i mistikom, ona je nadnaravna i time „nad-racionalna“. Ali to ne znači da je iracionalna, jer (nadnaravna) istina ne može proturječiti (naravnoj) istini. Nadrazumsko (božansko) nije dakle iracionalno. Iako se ne može spoznati čistim razumom, ipak je ljudskom duhu moguće kroz vjeru i svjetlo milosti i Duha Svetoga doći do nje.

znanstvenoj eri u kojoj ne može opstati ništa što bi proturječilo znanosti i razumu. Ugled znanosti postigao je zbog svih svojih uspjeha vrhunac. Pojam „religije“, naime, prividno se suprotstavlja znanosti jer je kod „modernog“ čovjeka negativno obilježen, jer su za njega prve asocijacije oko religije „neznanstvenost“, „staromodnost“, te „naivnost i primitivizam“. Moderan čovjek stoga ima temeljnu potrebu za racionalnim svjetonazorom i metafizikom koja je spojiva sa znanošću te joj ne proturječi. S druge strane, današnji moderan čovjek također osjeća, unatoč svakoj znanstvenosti, veliku i duboku potrebu za duhovnošću, koja se pokazuje na sve većem interesu za ezoterijom i dalekoistočnim (odn. hinduističkim i budističkim) meditacijskim praksama i spiritualnim putevima. Čeznju za srećom, slobodom i unutaršnjim mirom nemoguće je ugasiti u čovjeku, jer „odgovara njegovoj biti“, te je neopozivo „utemeljena u njegovoj naravi“ (RATZINGER).³⁶³ Stoga znanost nije dovoljna da ispuni čovjekovo nemirno srce. Treba mu nešto veće, dublje i značajnije od svake jednostavno empirijsko spoznatljive istine, njemu treba *sva i cijela* istina, tj. vidljiva i *nevidljiva*, materijalna i *duhovna*, naravna i *nadnaravna*. On pored znanstvene spoznaje traži i ima osobitu potrebu za duhovnom spoznajom svijeta, života, vlastitog 'Ja', a posebno za „Bogom“, početkom i svršetkom svih stvari. Čovjek iz svog najdubljeg bića žeda i danas za duhovnošću, za duhovnim životom. Duhovno razmatranje istine (kontemplacija) i razumna potraga za mudrošću (filozofija) ispunjava upravo te dvije temeljne potrebe *racionalnosti i spiritualnosti*.

Kršćanska kontemplacija može dakle i danas ispuniti potrebe i kriterije postmodernog „prosvijetljenog“ i znanstveno-orijentiranog čovjeka, te opstati u vremenu koje žeda za duhovnošću. Razlog je u svrstavanju kontemplacije u zlatnu sredinu između racionalnog hibrisa i agnostičke rezignacije, te je upravo ona zlatni vrh racionalnosti i spiritualnosti, na način da čovjeku daje najveću mudrost (umnu spoznaju) i sreću (duhovni mir).

Također, naglašavanje i oživljavanje pojma kontemplacije i filozofije u smislu „potrage i ljubavi prema mudrosti“ iznad svega je vrlo mudar i spretan potez Piepera,

³⁶³ Na pitanje, zašto vjera uopće ima šanse za preživljavanje Joseph Ratzinger odgovara: „*Jer odgovara čovjekovoj biti. (...) U čovjeku živi neizbrisiva čežnja za beskonačnim. (...) samo Bog odgovara pitanju našega bitka.*“ JOSEPH RATZINGER, *Vjera – istina – tolerancija: kršćanstvo i svjetske religije*, Zagreb 2004., str. 123.

jer ne pomiruje samo razum i vjeru, religiju i znanost, narav i duh, već i antičko i moderno vrijeme, te istok i zapad. Za razliku od religije pojam mudrosti pozitivno je obilježen u cijelome svijetu. Svi teže za mudrošću, svi ljube mudrost. Iako ona nije čisto racionalna i znanstvena, ona nipošto nije neznanstvena ili primitivna, jer ona čovjeku na neki način daruje više nadnaravne, metafizičke i duhovne spoznaje koje prosvjetljuju i usrećuju svakog čovjeka. Ona odgovara dakle točno gornjem dvostrukom kriteriju za kojim moderan čovjek traga. Upravo iz tog razloga naglašavanje pojma mudrosti sadrži veliki potencijal, koji nudi cijelom svijetu novo, zajedničko i objektivno polazište jedinstvenog svjetonazora (npr. mudrost kao „Stvoriteljica svih stvari“ odnosno kao „Početak, Središte i Svršetak svih stvari“). Kao što su u antici kroz razum i filozofiju Grci, a kroz objavu i vjeru Židovi tragali za vječnim Logosom odn. vječnom mudrošću kao najvećoj svrsi života, tako je moguće da i danas zapadni, više racionalno osviješteni svijet, ali i dalekoistočni, više spiritualno osviješteni svijet, u božanskoj mudrosti otkriju *zajednički temelj i svrhu života*. Tako može pojam mudrosti postati zlatna sredina i vrh svjetonazora cijele antike i modernog svijeta kao i istoka i zapada, jer oduvijek su ju svi mudraci svih nacija, vremena i mjesta tražili i istraživali. Ponovno naglašavanje pojma mudrosti bilo bi mudro i spretno odabrano kada bi se mogao uspostaviti kao *svjetonazorski temelj cijelog svijeta* i kada bi sva djeca na svijetu već u školama učila kako treba tražiti i ljubiti mudrost kao smisao i svrhu ljudskog života! To bi zasigurno pridonijelo većem jedinstvu čovječanstva i miru u svijetu.

III. Primat ljubavi – „*Ubi amor, ibi oculus*“

Pieperova daleko najveća mudrost i filozofsko-teološko postignuće je ponovno otkriće i novo formuliranje teze: „*Ubi amor, ibi oculus*.“ – „Gdje je ljubav, tamo se otvara oko.“ Ova mudrost i istina sposobna je nadići današnju „agnostičku rezignaciju“. Agnostička rezignacija je u današnjem, modernom i „prosvjetljenom“

svijetu samo zato toliko raširena, jer se ona – filozofski rečeno – temelji na krivoj pretpostavci, odn. – teološki rečeno – na đavolskim lažima, naime da je nemoguće spoznati „Boga“ i ostale metafizičke istine. Možda ju nije moguće spoznati čisto racionalno, „čistim *razumom*“, kao što to navodi Kant, međutim itekako ju možemo spoznati duhovno, „čistim *duhom i srcem*“, kako to Pieper opisuje. Tamo gdje doseg oko razuma prestaje, tamo oko srca i duha nastavlja vidjeti, tj. kroz svjetlo vjere i ljubeću kontemplaciju. Čovjek je više od samog razuma, on je duh i može svojim srcem i svojom savješću više vidjeti nego čistim razumom. Stoga se čisti razum odnosi prema „čistom“³⁶⁴ duhu kao oko šišmiša prema oku sokolovu.

To je srž i glavna teza ovoga rada! Ovo je središnja misao i epistemološki glavna izjava cijele Pieperove metafizike, naime, da je zaista moguće spoznati i gledati nevidljivu, metafizičku i božansku Istinu! *Itekako* možemo znati što je istina, kada ju tražimo i ljubimo svim srcem. Pieper ponavlja i naglašava značenje riječi „filozofija“ koju je Platon načelno koristio, naime da filozofija kao *philo-sophía*, tj. „ljubav prema mudrosti“, izražava „da osim Boga nitko nije mudar, ali čovjek se može ne samo nazivati ljubećim tragačem mudrosti, već on to u stvarnosti zaista može biti, dakle *philosophos*.“³⁶⁵ Čovjek zaista može postati istinski filozof i postići nadnaravnu, čak božansku mudrost ako ju istinski traži i ljubi. I upravo je ta ljubav prema mudrosti, *philo-sophía*, ključ koji otvara čovjekove duhovne i unutarnje oči kako bi (barem djelomično) mogao vidjeti i spoznati ono, što je skriveno čistom razumu, a to je *nadnaravna, božanska Istina*.

Ova teza i izjava dijametralno se suprotstavlja agnostičkoj rezignaciji, koja tvrdi da izvan empirijske spoznaje ne postoji metafizička spoznaja. Zato su rezignacija i agnostička sumnja prava đavolska laž, jer ubijaju potragu za Bogom i cijelom istinom u samome začetku. Ako načelno nije moguće naći Boga i spoznati metafizičku istinu, onda nema smisla ni krenuti u potragu. Logično. Međutim to bi se potpuno suprotstavljalo biti filozofije i mudrosti čiji je zadatak ljubiti i tražiti svu, tj. naravnu i nadnaravnu, istinu. Agnostička sumnja i rezignacija nisu dakle ništa drugo nego otrov za postizanje mudrosti, tj. za spoznaju nevidljive, nadnaravne i božanske istine. A obrnuto je ljubav prema mudrosti smrtni udarac agnostičkoj rezignaciji, jer ona daruje

³⁶⁴ „Čist“ u dvostrukom smislu riječi: 1. čisti = sami duh. 2. čisti = nevini, pravedni i sveti duh.

³⁶⁵ *Philosophie und Weisheit*, str. 228.

očima duha i srca svjetlo i spoznaju božanske istine. Tko naime jednom ugleda tu istinu i postigne mudrost, neće više sumnjati u nju ili rezignirati u potrazi za njom, već će ju ljubiti i tražiti sve više, kako bi ju još više našao te se još više razveselio (usp. Sir 24,19-21)!

Najgore što se današnjem čovječanstvu može dogoditi jest zapeti u agnostičkoj rezignaciji, tj. u današnjoj duhovno-vjerskoj pat-situaciji³⁶⁶ koja je donjela toliku izgubljenosti i nezadovoljstvo. A najbolje što mu se može dogoditi jest da počne opet tražiti istinu i pitati za nju. Prava mudrost (*sophía*) danas sve više nestaje, jer ne postoji više „*ljubavi* prema mudrosti“ (*philo-sophía*)! Istina se gubi, jer agnostička rezignacija više ne traga za njom. Praktični primat jasno je ovdje na strani ljubavi! „Tražiti i ljubiti božansku mudrost!“ To je što se sada od nas traži! Povratak istinskoj „*filo-zofiji*“ – u doslovnom smislu te riječi – ključ je k istinskoj mudrosti i sreći, za kojom svaki čovjek i svako društvo čezne. Jer tko iskreno traži i ljubi mudrost, sigurno će ju i naći, osobito kroz ljubeću kontemplaciju (usp. Jer 29,12-14 i Iz 30,15)!

Međutim nije slučajnost da je subjektivna i osobna ljubav prema mudrosti nužna poput ključa za postizanje spoznaje Boga i mudrosti, već za to ima poseban razlog. Ranije je naime rečeno: „Bog daruje svoju milost komu želi, a otvrdne koga želi“ (usp. Rim 9,18). Bog daruje svoju spoznaju samo poniznima i malenima, ali ne i oholima (usp. Lk 10,21). Iako Bog svoje naravne darove, kao npr. sunce, kišu, zraka, daha, itd. daruje svima bez iznimke (usp. Mt 5,45), svoje pak nadnaravne i svete darove daruje samo dostojnima i „ne baca svoje bisere pred svinje“ (usp. Mt 7,6). Ova istina često se i eksplicitno ponavlja u Svetom Pismu: „Vama je dano znati otajstva kraljevstva Božjega, a ostalima u prisposodobama – da gledajući ne vide i slušajući ne razumiju.“ (Lk 8,10) „Da gledaju, gledaju – i ne vide, slušaju, slušaju – i ne razumiju, da se ne obrate pa da im se otpusti.“ (Mk 4,12; usp. Iz 6,9-10; Iv 12,40; Dj 28,26-27) „Doista, mnogo je zvanih, malo izabranih.“ (Mt 22,14)

Ova je misao usporediva s legendom o kralju Arturu i njegovom maču Excaliburu. Čudesan mač bio je zapečaćen u kamenu i nitko ga nije mogao izvući osim onog izabranog o kojemu bilo prorokovano: „*Hoc gladii signum/ monstrat rege deo dignum./ Nullus tollat illum,/ sic nisi sit per dominum.*“ („Znak ovoga mača otkrit će

³⁶⁶ Misli se na Kantovu tezu, da se nadnaravna, božanska istina „ne može niti dokazati, niti opovrgnuti“ (usp. KANT, *Kču*, str. 291).

kralja koji će biti u Božjim očima dostojan. Jer nitko ga ne može izvući, ako mu nije dano od Gospodina.“³⁶⁷ Kao što je samo po sebi bilo nemoguće izvući mač iz kamena, tako je i čovjeku samome nemoguće spoznati Boga i nevidljive vjerske istine. No, kao što je Gospodin mogao kralju Arturu svojom milošću omogućiti da izvuče mač, tako i Bog može darovati „miljenicima svojim“ (Lk 2,14) nadnaravnu i božansku spoznaju (Psalm 127,2; 1 Kor 2,10). Kao što je rečeno za mač Excalibur, da ga nitko ne može izvući, ako mu nije dano od Gospodina, tako i Krist o sebi kaže da „nitko ne može doći k meni ako ga ne povuče Otac koji me posla“ (usp. Iv 6, 44) i „nitko ne pozna Sina doli Otac niti tko pozna Oca doli Sin i onaj kome Sin hoće objaviti“ (Mt 11,27). Ali koga on povuče k sebi? Tko je odabran? I komu će se objaviti Bog i Krist? „A tko mene ljubi, njega će ljubiti Otac moj, i ja ću ljubiti njega i njemu se očitovati.“ (Iv 14,21) Ključ za objavu i spoznaju Boga je – uz vjeru, poniznost i čistoću srca – osobito ljubav prema Bogu i mudrosti!

Ljubav prema mudrosti naime nije ništa drugo nego ljubav prema Bogu, kao što poučava sv. Augustin: „Zatim, ako je mudrost Bog, po kojemu je načinjeno sve, (...) istinski filozof ljubitelj je Boga!“³⁶⁸ Tko ljubi mudrost, ljubi Boga, jer je Bog sam po sebi mudrost (i istina). Ljubav prema Bogu i mudrosti u suštini je jedna te ista ljubav. Stoga vrijedi sve što je u Bibliji napisano o potrazi za Bogom također i za potragu za mudrošću i obrnuto: „Tada ćete me zazivati, dolaziti k meni, moliti mi se i ja ću vas uslišati. Tražit ćete me i naći me jer ćete me tražiti svim srcem svojim.“ (Jer 29,12-13; usp. Pnz 4,29) „Doista, tko god ište, prima; i tko traži, nalazi; i onomu koji kuca otvorit će se.“ (Mt 7,8) „Ja sam se zato rodio i došao na svijet da svjedočim za istinu. Tko je god od istine, sluša moj glas.“ (Iv 18,37) „Još malo i svijet me više neće vidjeti, no vi ćete me vidjeti jer ja živim i vi ćete živjeti.“ (Iv 14,19) „No kada dođe on – Duh Istine – upućivat će vas u svu istinu.“ (Iv 16,13)

Svi ovi citati ohrabruju filozofa i teologa u potrazi za Bogom i njegovom istinom te proturječe velikoj laži da ju je nemoguće naći. Dok otrovna i paralizirajuća agnostička sumnja uglavnom vodi do toga da čovjek više *ne želi* tražiti istinu, jer misli da ju ionako *ne može* naći, ljubav prema istini (tj. *filo-zofija*) vodi k spoznaji, da se istina itekako *može* naći, ako ju čovjek istinski *želi* naći. Znači točno suprotno! Stoga

³⁶⁷ HELMUT BIRKHAN, *Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur. Teil 2*, Wien 2004, str. 149.

³⁶⁸ AUGUSTIN, *De civitate Dei*, VIII, 1.

nikoga ne treba obeshrabrivati agnostička rezignacija te ne treba odustati od potrage za božanskom mudrošću, jer će Bog svojoj kraljevskoj djeci, koja ga svim srcem traže i ljube, dati da izvuku „mač istine“ iz „kamenog i tvrdokornog srca“ kako bi ga „našli i spoznali“ (usp. Ef 6,17 i 2 Kor 3,14-16). Jer „*gdje je ljubav, tamo se otvara oko!*“

Ta teza i mudrost postaje vrlo aktualna i korisna u međureligijskom dijalogu. U pluralnom, multireligijskom i multikulturalnom društvu često vlada misao vodilja o toleranciji, kojoj je najveća mudrost sačuvati međusoban mir između različitih vjera. To naravno nije loše, ali se u tome već odražava agnostička rezignacija, kada se isključuje pitanje i molitva za istinom. Onaj čija je volja i svrha zajedništvo i mir između raznih vjera, taj se tješi utješnom nagradom, takoreći „planom i Evanđeljem B“. Naime nije Božja volja da svi ljudi i svi narodi u svojoj (krivoj) vjeri žive mirno i zajedno (usp. Mt 10,34), već da se „svi ljudi spase i postignu spoznaju istine“ (1 Tim 2,4), te da se „svi krste u ime Oca i Sina i Duha Svetoga“ (Mt 28,19; usp Mk 16,16). To je Božja univerzalna volja spasenja, da svi ljudi postignu spasenje kroz *spoznaju* istine, a ne kroz njeno *potiskivanje*. To je Evanđelje Isusa Krista! To je Božji prvotni plan, da svi ljudi spoznaju Kristovu istinu te *po Kristu, s Kristom i u Kristu* postignu spasenje, jer Krist je sama istina i spasenje: „Ja sam put, istina i život; nitko ne dolazi k Ocu osim po meni.“ (Iv 14,6) Dakle, tko moli za mir između različitih religija, a ne za njihovo ujedinjenje u *jednoj* religiji i istini, u *jednom* duhu i *jednoj* vjeri (usp. Ef 4,3-6), taj je izdao i Isusovu misijsku zapovijed (Mt 28,19) i kršćansku vjeru da Bog želi spasiti sve narode i ljude po vjeri u Isusovo ime (usp. Joh 6,40 i Apg 4,12). Zakon molitve, naime, jest zakon vjere (*lex orandi, lex credendi*). Tko moli samo za politički i diplomatski mir, koji se ne temelji *na istini* te ne proizlazi *iz nje*, taj je upao u zamku agnostičke rezignacije i đavolske laži! Tko pak vjeruje, da će Bog objaviti istinu onima, koji ju istinski traže i mole za njezinom spoznajom, taj se ne tješi utješnom nagradom i „Evanđeljem B“, te ostaje vjeran Božjem planu i volji; on će probiti i pobjediti tamu agnostičke rezignacije i đavolske sumnje u Božju riječ kroz svjetlo vjere i pouzdanja u Boga! Jer tek onda kada svi ljudi, svi narodi i sve religije budu istinski molili za spoznaju istine, Bog će dati duha i spoznaju istine. Jer, „ako dakle vi, iako zli, znate dobrim darima darivati djecu svoju, koliko li će više Otac s neba obdariti Duhom Svetim one koji ga zaištu!“ (Lk 11,13)

„Bog daruje 'Duha Svetoga onima, koji ga ištu' (Lk 11,13). Ove riječi Svetoga Pisma znače, da niti jednom čovjeku dobre volje nije zatvoren nadnaravni svijet koji tek u vjeri postaje vidljiv.“³⁶⁹

Molitva i „Duh Asiza“ nije samo molitva za vanjskim, političkim i diplomatskim mirom, koji obilazi i potiskuje pitanje istine, već molitva za vjerskim, unutarnjim i istinskim mirom, koji se temelji *na istini* i proizlazi *iz nje*. Spoznanje je dakle rješenje, a ne potiskavanje! Pravi mir je, kao što smo gore vidjeli, neposredan *plod* istine, koja jedina daje zadovoljstvo, savršenstvo i mir! Bez molitve za istinom nema dakle „Duha Asiza“, jer bez istine nema mira!

Koliko li ova mudrost današnjem čovječanstvu može dati svjetlo, spasenje i mir, ako bude spoznata, proširena i provedena u život! Prastara je i tako jednostavna istina, a ipak tako zaboravljena i potisnuta! U principu je dovoljno pružiti ruke prema nebu i pun dječjeg povjerenja i ljubavi moliti nebeskog Oca da nam otvori oči srca kako bismo shvatili njega, život i svijet u kojemu živimo. Tada će nam dati krila sokolova pomoću kojih ćemo se moći uzdići visoko u nebo duhovnih istina! Tada će nam dati oko sokolovo pomoću kojeg ćemo moći gledati sunce božanske Istine! Tada ćemo se preobraziti i od spiljskog čovjeka postati slobodni ljudi, od slijepih šišmiša postati dalekovidni sokolovi, od tjelesnih ljudi duhovni ljudi te od djece čovjekove djeca Božja! Tada ćemo naučiti gledati svijet očima srca, a taj će nas pogled promijeniti, jer ćemo tada gledati svijet, ljude i život drugim očima – Božjim očima! Tada ćemo sve bolje shvatiti i postati bolji ljudi, jer ćemo u svim stvarima početi uočavati ljepotu, čudo i Boga, te time naučiti istinski ih ljubiti. Tek, kada naučimo istinski gledati, naučit ćemo istinski ljubiti i živjeti. Tko, dakle, ima ljubav prema vječnoj mudrosti, a osobito prema Kristu, utjelovljenoj mudrosti, imat će oko sokolovo koje nam daje „spoznati nadspoznatljivu ljubav Kristovu“ (Ef 3,19), jer ljubav prema mudrosti, sveta filozofija, *jest* oko sokolovo.

³⁶⁹ *Christenfibel*, str. 12-13.

Popis literature

1) Izvori

- *Josef Pieper, Werke (auf CD-ROM) in acht Bänden (und zwei Ergänzungsbänden)*, u: BERTHOLD WALD (ur.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2008.
 - *Christenfiebel (1936)*, sv. 7, str. 10-93
 - *Darstellungen u. Interpretationen: Platon – Nachwort des Herausgebers (Bd. 1): Der Ort der Wahrheit*, sv. 1, str. 375-384
 - *Die geistigen Wurzeln unserer Weltanschauungskrise (1932)*, dodatni sv. 1, str. 153-156
 - *Die Wirklichkeit und das Gute*, sv. 5, str. 48-98
 - *Glück und Kontemplation*, München ³1962. (1957.; ⁴1979./80.), sv. 6, str. 152-216
 - *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*, sv. 2, str. 441-442
 - *Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre*, sv. 3, str. 173-185
 - *Muße und Kult*, München ⁷1965. (1948.; ⁹1995.), sv. 6, str. 1-44
 - Hrvatski prijevod: *Pohvala dokolici*, BRANKO MILOŠ (prev.), PETAR BALTA (ur.), Verbum, Split 2011.
 - *Noch wußte es niemand (1904-1945)*, dodatni svezak 2, str. 26-231
 - *Notizen (1942-1948)*, sv. 7, str. 115-124
 - *Theologie – philosophisch betrachtet (1964)*, sv. 7, str. 129-141
 - *Traktat über die Klugheit*, sv. 4., str. 1-42
 - *Über den Begriff der Sünde (⁵1977)*, sv. 5, str. 207-279
 - *Über den Glauben*, sv. 4., str. 198-255
 - Hrvatski prijevod: *O vjeri. Filozofska rasprava*, IVAN IVANDA (prev.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2012.
 - *Über die Gerechtigkeit*, sv. 4., str. 43-112
 - *Über die Hoffnung*, sv. 4., str. 256-295
 - *Über die Liebe*, sv. 4., str. 296-414

- *Verteidigungsrede für die Philosophie*, sv. 3, str. 76-155
- *Vom Sinn der Tapferkeit*, sv. 4., str. 113-136
- *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, sv. 5, str. 99-173
- *Wie lernt der Mensch wieder sehen? (1952)*, sv. 8,1, str. 367-370
- *Wirklichkeit und Wahrheit. Interpretationen zu Thomas von Aquin: Quaestiones disputatae de veritate*, sv. 2, str. 58-111
- *Zucht und Maß*, sv. 4., str. 137-197
- *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, sv. 6, str. 217-285

2) Literatura

- *Acta Sanctorum Augusti*, JOANNE PINIO – GUILIELMO CUPERO P. M. – JOANNE STILTINGO – SOCIETATE JESU PRESBYTERIS THEOLOGIS (Ur.), Tomus VI, Antwerpen 1743.
- ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei*, u: *Albertus Magnus' opera omnia*, ed. Borgnet (31-33), Paris 1890.-1899.
- ALFONZ LIGUORI, SV., *Kako ćemo ljubiti Isusa Krista*, Verbum, Split 2016.
- ANSELM IZ CANTERBURYA, *Proslogion*, u: *S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, Edinburgh 1940.
- ARISTOTEL,
 - *Fizika*, u: *Biblioteka Episteme*, TOMISLAV LADAN (prev.), GORAN GRETIĆ, I DR. (ur.), Globus, Zagreb 1988.
 - *Metafizika*, u: *Sabrana djela Tomislava Ladana*, TOMISLAV LADAN (prev. i ur.), Signum medicinska naklada, Zagreb 2001.
 - *Nikomahova etika*, u: *Biblioteka Episteme*, TOMISLAV LADAN (prev.), DANILO PEJOVIČ (ur.), Globus, Zagreb 1988.
- AUGUSTIN, SV.,
 - *Confessiones/ Ispovijesti*, u: *Kršćanski klasici*, STJEPAN HOSU (prev.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb ¹²2016.
 - *De civitate Dei/ O državi Božjoj*, u: *Kršćanski klasici* (8), TOMISLAV LADAN (prev.), ANTON BENVIN (ur.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995.

- *De vera religione liber unus/ O pravoj vjeri*, u: *S. Aurelii Augustini opera omnia*, ed. Patrologia Latina (34), Paris 1877.
- *De Trinitate/ Trojstvo*, u: *Biblioteka „Službe Božje“ (59.)*, MARIJAN MANDAC (prev.), ANĐELKO DOMAZET (ur.), Služba Božja, Split 2009.
- *In Iohannis evangelium tractatus/ Tumačenje Ivanova evanđelja*, u: *Biblioteka Klasici katoličke literature (21)*, SMOLJAN VITO (prev.), Verbum, Split 2020.
- *Sermones/ Razgovori*, u: *S. Aurelii Augustini opera omnia*, ed. Patrologia Latina (38), Paris 1877.
- AURELIJE, MARKO, *Meditacije ili Samom sebi*, u: *Mala filozofska biblioteka*, ALBIN VILHAR (prev.), DRAGAN MOJOVIĆ (ur.), Dereta, Beograd 2004.
- BALTHASAR, H. URS VON, *Das betrachtende Gebet*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955 (⁶2017).
- BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione/ O razmatranju*, u: BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Opera omnia*, ed. Patrologia Latina (182), Paris 1859.
- BIRKHAN, HELMUT, *Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur. Teil 2*, Lit Verlag, Wien 2004.
- BONAVENTURA, Sv.,
 - *De triplici via/ Tri puta*, u: *Biblioteka asketsko-misticnih djela (24)*, DAMJAN DAMJANOVIĆ OFM (prev.), S. MARIJA OD PRESV. SRCA (ANKA PETRIČEVIĆ) (ur.), Symposion, Split 1986.
 - *Itinerarium mentis in Deum/ Put duha k Bogu*, u: BONAVENTURA, *Tria opuscula*, MARIJE ŠIKIĆ OFM i STJEPAN KUŠAR (prev.), STJEPAN KUŠAR (ur.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009.
- BUBER, MARTIN, *Bilder von Gut und Böse*, Jakob Hegner Verlag, Köln und Olten 1952.
- CIORAN, EMILE, *Die verfehlte Schöpfung* (1949), Suhrkamp, Wien/ München 1979.
- CLAUDEL, PAUL – J. RIVIÈRE, *Briefwechsel 1907-1914*, Kösel und Pustet Verlag, München ²1955.

- DENZINGER, HEINRICH – HÜNERMANN, PETER (Ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu* (DH/ DS), Karitativni fond UPT, Đakovo 2002.
 - TRIDENTSKI KONCIL,
 - *Dekret o izvornom grijehu*, DH 1510-1516
 - I. VATIKANSKI KONCIL,
 - *Dei Filius, Dogmatska konstitucija o katoličkoj vjeri*, DH 3000-3045
 - II. VATIKANSKI KONCIL,
 - *Dei Verbum* (DV), *Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi* (1965), DH 4201-4235
 - *Gaudium et spes* (GS), *Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (1965), DH 4301-4345
 - *Lumen Gentium* (LG), *Dogmatska konstitucija o Crkvi*, DH 4101-4179
 - *Nostra Aetate* (NA), *Deklaracija o odnosu Crkve prema nekršćanskim religijama* (1965), DH 4195-4199
- DESCARTES, RENÉ, *Meditacije o prvoj filozofiji*, TOMISLAV LADAN (prev.), Plato, Beograd 1998.
- FRANJO, PAPA, *Enciklika: Lumen fidei/ Svjetlo vjere*, SLAVKO ANTUNOVIĆ (prev.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2013.
- FRISCH, MAX, *Homo faber*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1957.
- *Katekizam Katoličke Crkve* (KKC), HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA (ur.), Glas Koncila, Zagreb, 1994.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Mystik und christliche Vollendung*, Haas und Grabherr, Augsburg 1927.
- GIDE, ANDRÉ, *Journal 1889-1939/ Tagebuch 1889-1939*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1950.
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Faust. Eine Tragödie*, Cotta'sche Verlagsbuchhandlung, Tübingen 1808.
- GUIGO DER KARTÄUSER, *Scala claustralium/ Die Leiter der Mönche zu Gott*, DANIEL TIBI (Prev.), Verlag Traugott Bautz, Nordhausen ³2011.

- HESSEN, JOHANNES, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, u: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, CLEMENS BAEUMKEHR (ur.), sv. 19, kopča 2, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1916.
- HILDEBRAND, DIETRICH VON, *Umgestaltung in Christus*, Benziger, Einsiedeln 1950.
- KANT, IMMANUEL,
 - *Kritika čistoga uma* (Kču), VIKTOR D. SONNENFELD (prev.), Nakladni zavod matice Hrvatske, Zagreb 1984.
 - *Religija unutar granica čistog uma* (orig. ¹1793., ²1794.), RAJKA ZANINOVIĆ (prev.), Beogradski izdavački zavod, Beograd 1990.
 - *Vorlesung über Ethik*, Heise, Berlin 1925.
- LAERTIUS, DIOGENES, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, O. APELT (ur.), Meiner Verlag, Leipzig 1921.
- LEIBNIZ, G.W., *Monadologija*,
 - Izvornik u: *Die philosophischen Schriften*, C. I. GERHARDT (ur.), sv. 4., Weidmann Verlag, Berlin 1880.
 - Hrvatski prijevod u: *Živo ogledalo beskonačnog - Leibnizova Monadologija*, DAMIR BARBARIĆ (prev. i ur.), Demetra, Zagreb 1999.
- *Lexikon für Theologie und Kirche*³ (LThK), KONRAD BAUMGARTNER, I DR. (ur.), Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2017.
- LIONNI, LEO, *Frederick* (Bilderbuch), Beltz und Gelberg, Weinheim 2003.
- MAKARIJE, Sv., ps./ SYMEON IZ MEZOPOTAMIJE, *Pedeset duhovnih homilija*,
 - Njem. prijevod: *Fünzig geistliche Homilien*, u: *Des heiligen Makarius des Ägypter fünfzig geistliche Homilien*, DIONYS STIEFENHOFER (prev.), u: *Bibliothek der Kirchenväter*, niz 1, sv. 10, OTTMAR STRÜBER – RUDOLF HEUMANN (ur.), J. Kösel Verlag, Kempten – München 1913.
- ARISTOTEL,
- MANN, THOMAS, *Joseph und seine Brüder. Vier Romane in einem Band*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main ⁶2007.

- *Na putu vjere. Udžbenik za katolički vjeronauk četvrtoga razreda osnovne škole*, HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA (ur.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2015.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH,
 - *Die fröhliche Wissenschaft/ Radosna znanost*, u: ISTI, *Werke in drei Bänden*, Holzinger Verlag, München 1954., sv. 2
 - *Wille zur Macht/ Volja za moć*, u: ISTI, *Volja za moć; slučaj Wagner; Nietzsche kontra Wagner*, ANTE STAMAĆ (prev.), Naklada Ljevak, Zagreb 2006.
- *Oblak neznanja*, (NEPOZNATI AUTOR), KIZ, Zagreb ⁵2011.
- *Oblak neznanja i pripadni spisi*, (NEPOZNATI AUTOR), Paralele, Split 2009.
- PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, u: *Dokumenti (141)*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2017.
- PAPINSKO VIJEĆE ZA KULTURU, PAPINSKO VIJEĆE ZA MEĐURELIGIJSKI DIJALOG, *Isus Krist – donositelj vode žive: kršćansko promišljanje o „New Ageu“*, Verbum, Split 2003.
- PLATON,
 - *Fedon*, KOLOMAN RAC (prev.), JURE ZOVKO (ur.), Naklada Jurčić, Zagreb 1996.
 - *Parmenid*, PETAR ŠEGEDIN (prev.), Demetra, Zagreb 2002.
 - *Država*, u: *Filozofska biblioteka (26)*, MARTIN KUZMIĆ (prev.), JURE ZOVKO (ur.), Naklada Jurčić, Zagreb 2009.
 - *Zakoni*, VELJKO GORTAN (prev.), Naprijed, Zagreb 1974.
- PSEUDO-DIONISIJE AREOPAGIT,
 - *De caelesti hierarchia*,
 - Njem. prijevod: *Des heiligen Dionysus Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien*, JOSEF STIGLMAYR (prev.), u: *Bibliothek der Kirchenväter*, niz 1, sv. 2, J. Kösel Verlag, München 1911.
 - *De mystica theologia / gr. Peri mystikes theologias (MTh)*,
 - Njem. prijevod: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Über die Mystische Theologie und Briefe*, u: *Bibliothek der griechischen*

Literatur (40), ED. ADOLF MARTIN RITTER, PP. XIII + 229,
HIERSEMANN VERLAG, STUTTGART 1994.

- RAMIREZ, J. M., *De hominis beatitudine*, Madrid 1942-1947, u: *Biblioteca de Teólogos Espanoles*, vol. 8 (Salamanticae, Apartado 17, 1942), 1 vol. in-8°, xx 435 pp.
- RATZINGER, JOSEPH,
 - *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 2006.
 - *Vjera, Istina, Tolerancija. Kršćanstvo i svjetske religije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004.
- RICHARD DE ST. VIKTOR, *Benjamin minor*, u: *Richardi a Sancto Victore opera omnia*, ed. Patrologia Latina (196), Paris 1855.
 - Njem. prijevod: *Richard von St. Viktor: "Benjamin Minor"*, deutsch: *Ein neu aufgefundenes Handschriftenfragment. Edition und Untersuchung*, ERNST HABERKERN (ur.), Verlag Kümmerle, Göppingen 2000.
- ROCHUS, LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems*, De Gruyter Verlag, Berlin – New York 1998.
- ROUSSELOT, P., *L'intellectualisme de Saint Thomas*, F. Alcan, Paris 1908.
- RUSSELL, BERTRAND, *Probleme der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, London 1967.
- SAINT-EXUPÉRY, ANTOINE DE, *Le Petit Prince*, Paris 1943,
 - Hrvatski prijevod: *Mali princ*, ROBERT MARTINOV (prev.), Verbum, Split 2018.
- SARTRE, JEAN PAUL, *L'existentialisme est un humanisme*,
 - Njem. prijevod u: J.P. SARTRE, *Drei Essays*, Ullstein Taschenbücher-Verlag, Frankfurt 1960.
- SCHLÜTER, DIETRICH, *Der Wille und das Gute bei Thomas*, u: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Bd. 18 (1971) str. 88-136, Freiburg – Schweiz 1971.

- SMITH, MARK EDDY, *Aslan, der Löwe von Narnia. Die Bedeutung des Königs von Narnia im Werk von C.S.Lewis* (orig.: *Aslan's Call*), Brunnen Verlag, Basel 2005.
- SPAEMANN, ROBERT, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und der Aberglaube der Moderne*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2007.
- TEOFIL ANTIOHIJSKI, *Autoliku*, BRANKO JOZIĆ (prev.), IVAN BODROŽIĆ (ur.), Verbum, Split 2013.
- TEREZIJA AVILSKA,
 - *Zamak duše*, u: *Kršćanski klasici* (13) – *Karmelski izvori* (3), RUDOLF KOŽLJAN (prev.), JAKOV MAMIĆ (gl. ur.), Zagreb 2011.
- TEREZIJA OD DJETETA ISUSA, Sv., *Povijest jedne duše. Autobiografski zapisi*, OCI KARMELIĆANI (ur.), Glas Koncila, Zagreb 1997.
- TOMA AKVINSKI, Sv.,
 - Sva djela: EDITIO LEONINA, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum*, Rim 1882.+:
 - *De beatitudine*, u: *Summa Theologiae*, I-II, q. 1-10
 - Njem. prijevod u: *Thomas von Aquin. Über das Glück*, BRACHTENDORF, JOHANNES (prev. i ur.), Meiner Verlag, Hamburg 2012.
 - *De caritate*, u: *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q.2.
 - *De ente et essentia*
 - *De malo*, u: *Quaestiones disputatae de malo*, q. 1-16
 - *De potentia*, u: *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 1-10
 - *In Metaphysicam Aristotelis*, u: *Sententia libri Metaphysicae*, liber 1-12
 - *Summa contra Gentiles* (ScG), liber 1-4
 - *Summa Theologiae* (STh), I-III
 - Njem. prijevod: *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica*, Übersetzt von DOMINIKANERN UND BENEDIKTINERN DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS (prev.), Herausgegeben vom

KATHOLISCHEN AKADEMIKERVERBAND (Ur.); [kasnije:] ALBERTUS-MAGNUS-AKADEMIE WALBERBERG BEI KÖLN (Ur.); Pustet-Verlag, Salzburg; Kerle-Verlag, Heidelberg; Styria Verlag, Graz – Wien – Köln 1933.+., 34 svezaka, (nedovršeno).

- sv. 1, *Gottes Dasein und Wesen*, ALEXANDER SOEMER i HEINRICH CHRISTMANN (prev.), Graz 1934.

- VOLK, HERMANN, *Gott lebt und gibt Leben*, Regensberg Verlag, Münster 1953.
- WALDMANN, MICHAEL, *Thomas von Aquin und die "Mystische Theologie" des Pseudodionysius*, u: *Geist und Leben* (22) (1949.)
- WARD, MAISIE, *Gilbert Keith Chesterton*, Sheed und Ward, New York 1943.
 - Njem. prijevod: ISTI, *Gilbert Keith Chesterton*, Verlag Pustet, Regensburg 1956.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, London 1922.,
 - Njem. prijevod: ISTI, *Logisch-philosophische Abhandlung, Tractatus logico-philosophicus*, Kritische Edition, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998.

3) Internet

- BHAGAVAD GITA, u: SWAMI SIVANANDA, *Shrimad Bhagavad Gita: Text und Erläuterungen von Swami Sivananda*, Yoga Vidya, Horn-Bad Meinberg 2010.:
 - Mrežno izdanje 2021.: <https://schriften.yoga-vidya.de/bhagavad-gita/>
 - Komentar na „Bhagavad-Gita 11-08“: <https://schriften.yoga-vidya.de/bhagavad-gita/11-08-kommentar-swami-sivananda/>
- BROCKHAUS ENZYKLOPÄDIE, *Einundzwanzigste (21.) völlig neu bearbeitete Auflage Komplett in 30 Bänden (A-Z) zzgl. Multimedial (Band 31) & Audiothek*, F.A. Brockhaus, Leipzig Mannheim, ²¹2006. (2014.):
 - Mrežno izdanje 2021.: <https://brockhaus.de/info/>
 - Članak „Meditation“: <http://brockhaus.de/ecs/enzy/article/meditation>

- EISLER, RUDOLF, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, E. S. Mittler und Sohn, Berlin ²1904.:
 - Mrežno izdanje 2021.: https://www.textlog.de/eisler_woerterbuch.html
 - Članak „Kontemplation“: <https://www.textlog.de/3812.html>
- HRVATSKA ENCIKLOPEDIJA, SLAVEN RAVLIĆ (gl. ur.) I DR., Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb 2009.:
 - Mrežno izdanje 2021.: <https://www.enciklopedija.hr/>
 - Članak „Meditacija“: <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=39772>
- JOSEF PIEPER ARBEITSSTELLE:
 - Online platforma: <http://www.josef-pieper-arbeitsstelle.de/>
- JOSEF PIEPER SCHULE:
 - Internetska stranica škole: <http://www.josef-pieper-schule.de/josef-pieper.html>
- JOSEF PIEPER STIFTUNG:
 - Internetska stranica zaklade: <https://www.franz-hitze-haus.de/josef-pieper-stiftung/>
- KATHOLISCHES INFORMATIONSPORTAL „KATH-INFO“:
 - Online portal: <http://kath-info.de/index.html>
 - Članak „Josef Pieper“: <http://www.kath-info.de/pieper.html>
- KIRCHNER, FRIEDRICH, *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, CARL MICHAËLIS (ur.), Verlag der Dürr`schen Buchhandlung, Leipzig ⁵1907.
 - Mrežno izdanje 2021.: https://www.textlog.de/kirchner_woerterbuch.html
 - Članak „Kontemplation“: <https://www.textlog.de/1509.html>
- MEYERS GROßES KONVERSATIONS-LEXIKON, Bibliographisches Institut, Leipzig und Wien ⁶1905. - 1909.:
 - Mrežno izdanje 2021.: <http://www.zeno.org/Meyers-1905>
 - Članak „Kontemplation“: <http://www.zeno.org/Meyers-1905/A/Kontemplation?hl=kontemplation>
- RJEČNIK FILOZOFSKIH POJMOVA, ANTO MIŠIĆ, Verbum, Split 2000.:

- Mrežno izdanje 2021.: <https://www.filozofija.org/rjecnik-filozofskih-pojmova/>
- Članak „kontemplacija“: <https://www.filozofija.org/rjecnik-filozofskih-pojmova/#K>
- Članak „teorija“: <https://www.filozofija.org/rjecnik-filozofskih-pojmova/#T>
- WIKIPEDIA. DIE FREIE ENZYKLOPÄDIE (*njemački*):
 - Glavna internetstranica: <https://www.wikipedia.org/>
 - Članak „Kontemplation“: https://de.wikipedia.org/wiki/Kontemplation#cite_ref-1
 - Članak „Meditation“: <https://de.wikipedia.org/wiki/Meditation>
 - Članak „Theorie“: <https://de.wikipedia.org/wiki/Theorie>
- WIKTIONARY. DAS FREIE WÖRTERBUCH (*njemački*):
 - Članak „theoria“ / „θεωρία“: <https://de.wiktionary.org/wiki/%CE%B8%CE%B5%CF%89%CF%81%CE%AF%CE%B1>

4) Filmovi

- „*God`s Not Dead*“ („Bog nije mrtav“), režija: HAROLD CRONK, USA 2014.

5) Pjesme

- *O store Gud* („*Ti veliki Bože*“), orig. tekst: CARL BOBERG, *Mönsterås-Tidningen* 1886.,
 - Njem. prijevod: MANFRED VON GLEHN, 1867. – 1924.

Prilozi

Grafika 1: „Penroseov trokut“



„Penroseov trokut“ izražava optičku iluziju trokuta koji u stvarnosti nije mogući. Iluzija se sastoji od dvodimenzionalnog prikaza trokuta, koji ostavlja dojam, kako se radi o trodimenzionalnom trokutu. Svaki puta, kada čovjek pomisli, da je razumio ovu figuru, razotkriva se ipak obmana da nije razumio, tj. kad se promatra figura kao cijelina, jer je nemoguće shvatiti i razumijeti ovu figuru kao trodimenzionalnu cijelinu. Znači ili ćemo ovaj oblik shvatiti dvodimenzionalno, ali onda nije trodimenzionalni trokut, ili, ako je zaista trodimenzionalan trokut, ne možemo ga nikako shvatiti i pojmiti.

Stoga se može reći za ovaj trokut istu stvar, koju je sv. Augustin rekao o Bogu: „Ako si ga razumijo, onda nije Bog. – Ako je ipak Bog, onda ga nisi razumijo.“ To bi u usporedbi značilo: „Ako si ga razumio, onda nije trodimenzionalni trokut. Ali ako ipak je trodimenzionalni trokut, onda ga nisi razumio.“ Božje dimenzije odn. kategorije, tj. beskrajnost i vječnost, uzdižu se beskrajno iznad naših kategorija i dimenzija, koje su vezane uz vrijeme i prostor, tako da nama, s našim ograničenom (takoreći „dvodimenzionalnom“) razumom, nije moguće shvatiti i spoznati ono bezgranično (takoreći „trodimenzionalno“). Čim pomislimo da smo Boga shvatili, možemo biti sigurni da to, što smo spoznali, nije Bog. I obrnuto: ako je zaista Bog, kojeg želimo shvatiti i spoznati, onda možemo biti sigurni, da to nikad nećemo uspjeti.

Primjer Penroseovog trokuta i Augustinovog citata izražavaju vizualno i verbalno načelnu i kategorijsku nemogućnost shvaćanja Božje transcendentne biti.

Grafika 2: „Stvaranje Adama“ (MICHELANGELO BUONARROTI)

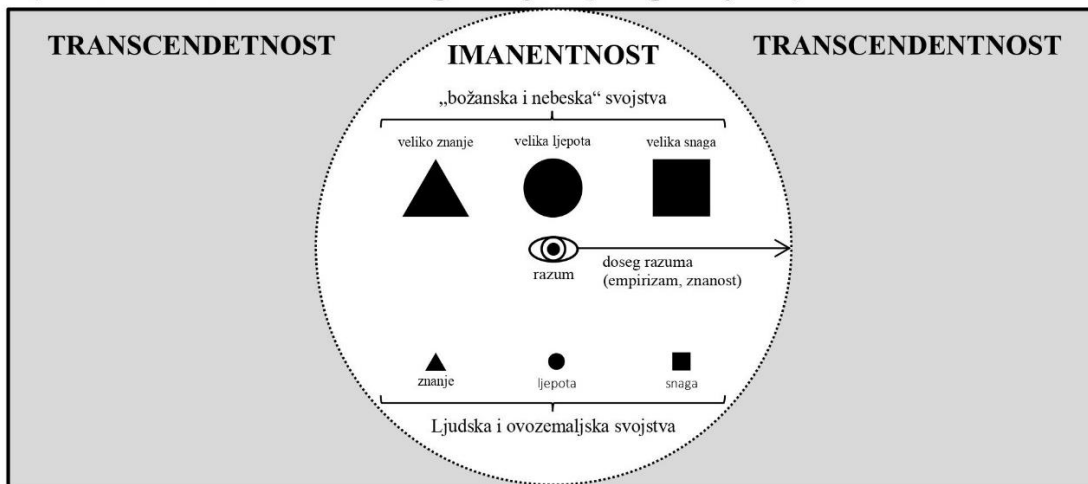


Michelangelo svojim djelom „stvaranje Adama“ izražava ključni pojam, koji je također primjenjiv na stvaranje svijeta. Životna iskra, koji prelazi od Boga na Adama je nevidljiva, ali ipak *je* nevidljiva, što znači da je uzrok svijeta empirijski nevidljiv i neshvatljiv, ali ipak stvaran i realan. Time se kvalificira život kao nešto transempirijsko i metafizičko, kao „božansko“ čudo, koje čovjek ne može razumijeti, ali doživjeti. Stoga Michelangelo ne izražava s ovom slikom *što* je život, već samo *da* jest.

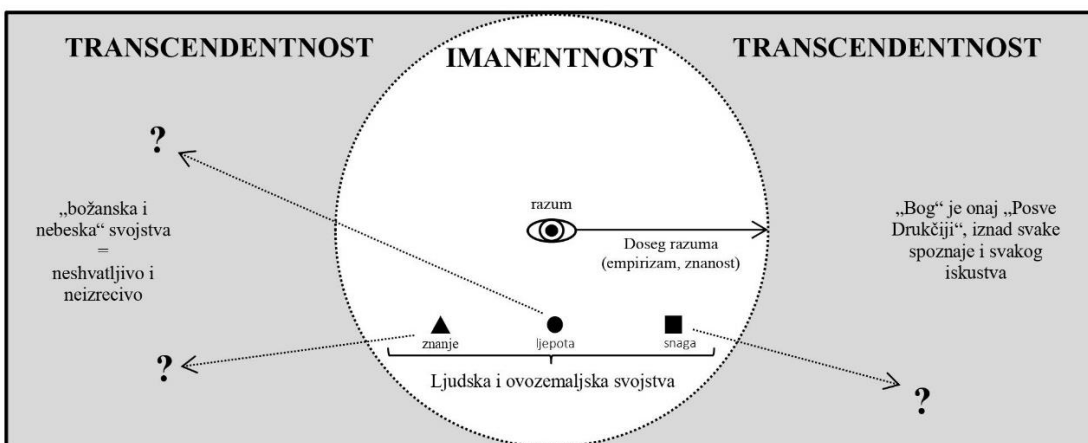
Tako je i sa stvaranjem svemira. Empirijski gledano, njegovo stvaranje i počelo u vremenu i prostoru nemoguće je shvatiti, ali ipak, on mora postojati. Ne znamo, *kako* je svemir nastao, samo znamo, *da* je nastao. Ne znamo, *što* je svemu prvi uzrok i počelo, samo *da* mora postojati. Ali s obzirom da taj prvi uzrok sam mora biti nestvoren (nepokrenut), on u sebi mora imati puninu vječnog bitka i biti savršen (*actus purus*), tj. mora biti „Bog“. Kao što ne možemo znati, *što* je život, tako ne možemo ni znati, *što* ili *tko* je Bog, ali koliko sigurno znamo, *da* život postoji, toliko sigurno znamo *da* „Bog“ postoji kao Počelo svijeta.

Grafika 3: Razlika između univociteta, ekvivociteta i analogije

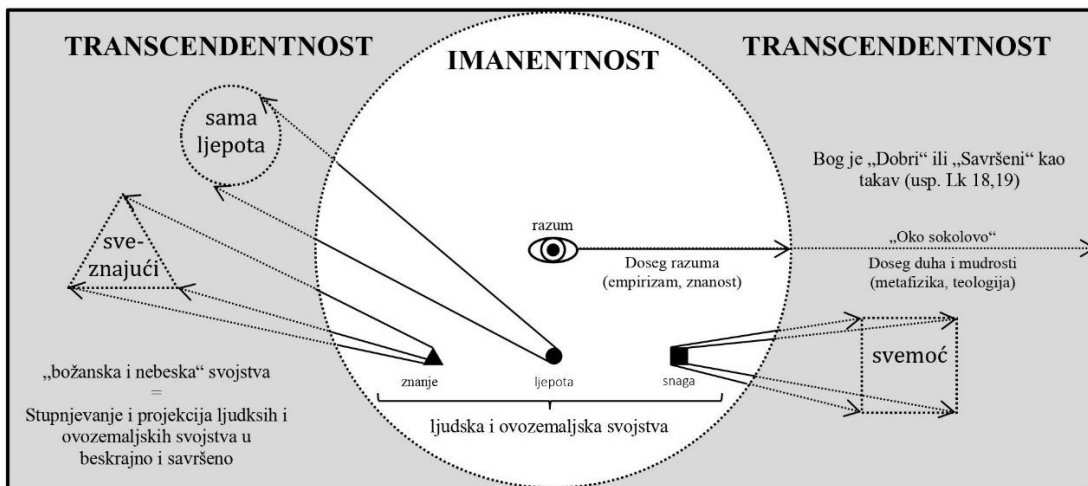
1.) Univocitet: Sličnost između Boga i čovjeka (*antropomorfizam*)



2.) Ekvivocitet: Različitost između Boga i čovjeka (*Deus totaliter aliter*)



3.) Analogija: Sličnost i veća različitost između Boga i čovjeka (*Deus semper maior*)



1.) Univocitet

Kod univokne upotrebe ljudskih i božanskih svojstva, oboje stoje u području imanentnosti, tj. i čovjek i Bog se nalaze u dosegu ljudskog razuma te su shvatljivi i iskustveni. „Bogovi“ se ne nalaze izvan granica razuma i naravnih zakona, ne pripisuju im se transcendentna i apsolutna svojstva kao što su to svemoć, apsolutno znanje i beskrajna ljepota ili veličina, već je razlika jedino u tome, da su svojstva veća, bolja i snažnija nego što su kod čovjeka. Kod ovakvog shvaćanja, Bog i čovjek si sličje. Bogovi se ograničavaju, poistovjećuju sa stvorenjem i antropomorfiziraju. Bogovi su dio ovog svijeta i vremenskog prostora (iako mogu djelomično biti besmrtni) i stoje u interakciji s čovjekom.

2.) Ekvivocitet

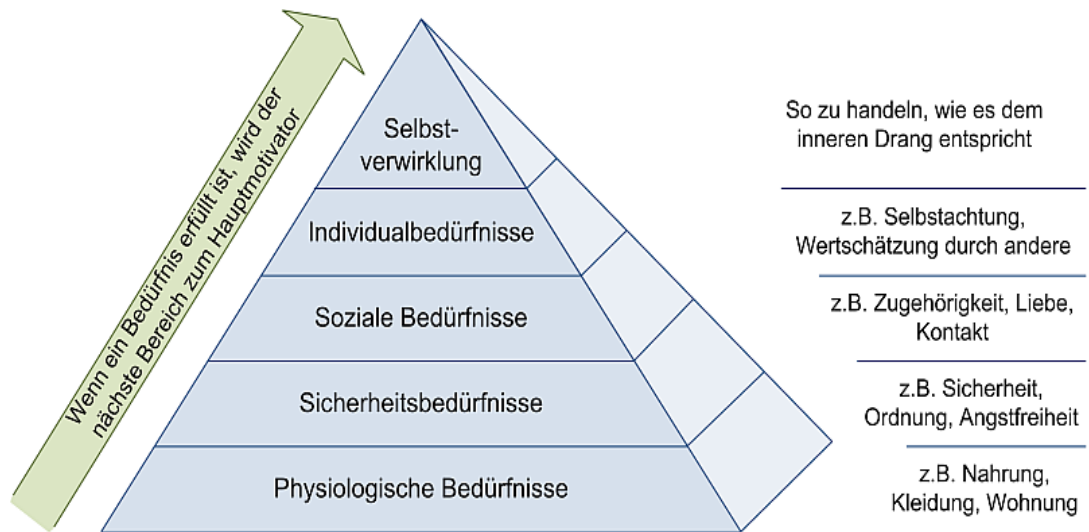
Kod ekvivokne upotrebe ljudskih i božanskih svojstva, božanska svojstva stoje u opreci s ljudskim, u području transcendentnosti, tj. ona su u dosegu ljudskog razuma potpuno neshvatljiva i nezamisliva. „Bog“ tako postaje slijep i prazan pojam. Ne postoji predodžba o tome, što je Bog. Samo se zna, da je Bog onaj „Posve Drugačiji“ od svega što je nama poznato u ovome svijetu. Ne mogu mu se pripisati niti apsolutna svojstva poput „svemoći“, „apsolutno znanje“ i „vječnost“. Bog ostaje apsolutni misterij i takoreći „crna rupa“, o kojoj se ništa ne zna i ne može ništa reći. Ne postoji nikakva sličnost i povezanost između Boga i svijeta. Bog nije predmet ljudske spoznaje i iskustva. On nije dio ovoga svijeta, čak nije (kao izvor i uzrok) *u* svim stvarima, već je kao božanska i transcendentna bit *iznad* svih stvari. Time je takoreći praktično ne postojeći za ljude, jer nije moguća nikakva naravna spoznaja, interakcija, komunikacija ili ujedinjenje s njim (osim kroz nadnaravnu objavu i vjeru).

3.) Analogija

Kod analogne upotrebe ljudskih i božanskih svojstva, božanska svojstva stoje u suprotnosti s ljudskim u području transcendentnosti i time su izvan dosega ljudskog razuma, ali zahvaljujući *kauzalnom i participirajućim odnosu* te *analogiji bitka* između Stvoritelja i stvorenog, može se na osnovu nesavršenih svojstva stvorenog

zaključiti savršena svojstva Stvoritelja, *projicirajući ih u beskrajno i savršeno*. Sve što je dakle istinito, dobro i lijepo u stvorenim stvarima je djelomična refleksija i odraz onog savršenog Istinitog, Dobrog i Ljepog (Boga) koji je ih stvorio. Tako se pomoću svijetla nadnaravne mudrosti može dobiti analogna i djelomična spoznaja o božanskim svojstvima, te se mogu Bogu pripisati apsolutna svojstva kao npr. svemoć, sveznanje i vječnost. Time Bog nije samo onaj „Posve Drukčiji“, koji je potpuno različit od svega što je stvorio, već i onaj „Posve Savršeni“ i „Uvijek Veći“ (*Deus semper maior*), čija se sličnost sa svijetom ne ukida, već beskrajno uzvisuje i usavršuje. Bog nije dio ovoga svijeta (kao stvar ovoga svijeta), već je kao izvor i uzrok svega dobroga prisutan u svim stvarima, tako da je Božja savršenost djelomično vidljiva u svim dobrim svojstvima i atributima stvorenja, jer se u njima djelomično zrcali. Kroz sposobnost filozofske špekulacije i kontemplacije, čovjek može na osnovu stvorenja zaključiti Stvoritelja i time neizravno spoznati i iskusiti Boga u svim stvarima, tako da može stvoriti „most“ do metafizičke i transcendentalne spoznaje Boga. Tako se Bog može racionalno i duhovno kroz nadnaravno svjetlo mudrosti djelomično spoznati i iskusiti. Bog je uvijek u interakciji i komunikaciji s ljudima, jer je kao Stvoritelj i Počelo svemira nerazdvojiv od svoga stvorenja. Pomoću kontemplacije čovjeku je moguće djelomično postići božansku mudrost i spoznaju – „oko sokolovo“.

Grafika 4: Maslowljeva piramida potreba (1943)



Grafika 5: Maslowljeva piramida potreba (1970)



Grafika 6: Platonova usporedba špilje

