

Bog v brezbožnem času²

Če bi nas kdo vprašal: »Kako stojijo stvari v zvezi z 'vprašanjem Boga'?« bi se mnogi izmed nas spontano nagibali k odgovoru: »Mar to vprašanje sploh obstaja?«

»Zagotovo ne!« pravijo zagreti racionalisti in scientisti, ki trdijo, da koncepta Boga ni na noben način mogoče predstaviti z razumljivo, neprotislovno razumsko razlago. Preden namreč zastavimo 'vprašanje', nam pravijo, moramo vedeti, o čem sploh sprašujemo. Torej moramo, preden lahko kot predmet svojega razmisleka sprejmemo formulacije, kot so »Bog obstaja,« »Bog ne obstaja,« ali »Ali Bog obstaja?«, razpolagati z jasno idejo Boga. To pa je nemogoče. Vsaka abstraktna formulacija Boga je na načelni ravni bodisi kontradiktorna bodisi nerazumljiva, saj jo je nemogoče povezati z resničnostjo, kot jo izkušamo. Zaradi tega je 'vprašanje' prazno.

Vprašanje Boga' ne obstaja niti za vernike – če taki ljudje sploh obstajajo – katerih podedovana vera je neomajna in trdna kot skala. Taki ljudje namreč nedvoumno vedo, da živijo v svetu, ki ga usmerja Bog. Za te izbrane duše, ki so bile blagoslovljene z mistično izkušnjo, je nemara tudi beseda 'vera' neprimerna. Vera je namreč mogoča le takrat, ko nejasna razdalja med opazovalcem in opazovanim vzpostavlja negotovost. Pri mistični izkušnji pa je ta razdalja presežena. Zato si seveda ti ljudje ne zastavljajo nobenega 'vprašanja Boga'.

Tudi za prepričane ateiste – če taki ljudje sploh obstajajo – ne more biti nobenega 'vprašanja Boga'. Brez vsakega dvoma namreč vedo, da je znanost dokončno pregnala Boga

iz sveta in da je ideja Boga izraz ostankov bodisi starega vraževerja in nevednosti, psihološkega obrambnega mehanizma, ali pa družbenih nasprotij.

Toda svet, v katerem živimo, ni svet ljudi, ki so trdno vpeti v zadovoljno in polno življenje v veri ali neveri. Ljudje smo namreč bolj podobni beguncem in izgnancem, »večnemu judu«, ki išče izgubljenost – duhovno ali telesno – domovino. V tem nomadskem življenju pa ni nič gotovega, nič zagotovljenega, nič dokončnega, nič – razen tavanja – nam ni brezpogojno dano.

Boga, ki je nekoč potrdil ustaljeni red vrednot, družbenih odnosov, pravil mišljenja in fizičnega kozmosa in ki naj bi bil pokrovitelj tega reda, ni več, saj tudi ta red ni več

viden. Dokler so lahko ljudje zaupali v trdnost tega reda, so imeli v njem svoje mesto tudi brezbožni (pred očmi imam zgolj krščansko-evropsko civilizacijo). Ne glede na to, ali so jih imeli za zmotne, za nore ali za glasnike iz pekla, je bilo njihovo mesto v tem svetu pojasnjeno. Tudi če so jih preganjali, kaznovali ali obsojali na smrt, so imeli v nekem smislu srečo, saj je bilo njihovo mesto trdno in tudi duhovno brezskrbno.

Vendar je bila skupaj s samozavestjo vere uničena samozavest nevere. V nasprotju z udobnim svetom starih časov, ko je nevero varovala dobronamerna, prijazna Narava ateističnega razsvetljenstva, današnji brezbožni svet dojemamo kot mučen, večni kaos.

Oropan je namreč vsakega pomena, vsake usmeritve, vseh kažipotov in vsake strukture. Tako je govoril Zaratustra. V zadnjih stotih letih, odkar je Nietzsche oznanil smrt Boga, zato le redko lahko srečamo vedrega ateista. Svet, v katerem je človek prepuščen svojim močem, v katerem se je človek razglasil za svobodnega zakonodajalca, ki si lahko predpiše kakršen koli red dobrega in zlega, v katerem je človek – osvobojen iz stanja suženjstva pod Bogom – upal, da bo spet nazaj dobil svojo izgubljeno vrednost, se je spremenil v prostor neskončnih skrbi. Odsotnost Boga je postala vedno večja rana evropskega duha, čeprav je zaradi umetnega anestezika poniknila v pozabo. Samo primerjajmo brezbožni svet Diderota, Helvetiusa in Feuerbacha s svetom Kafke, Camusa in Sartra. Padec krščanstva, ki ga je razsvetljenstvo tako veselo pričakovalo, se je zgodil skoraj istočasno s padcem samega razsvetljenstva. Nov, sijajni red antropocentrizma, ki naj bi zasedel mesto padlega Boga, pa se ni nikoli vzpostavil. Kaj se je zgodilo? Zakaj je usoda ateizma na tako nenavaden način povezana z usodo krščanstva, da sta si sovražnika v svoji nesreči in negotovosti delala družbo?

Zgodovina krščanstva nam je sicer zapustila mnoga čudovita pričevanja o duhovnem nemiru iz različnih obdobj: zapise mladega Avgušтина, Pascala in Kierkegaarda. Toda

nemir kot značilnost duha *par excellence*, njegova *quidditas* ('kajskost'), je znamenje našega časa in naše kulture, ki živi in se razvija v ustvarjalnem 'zamahu' in ki jo vsi doživljamo kot nekaj nagnusnega – pa čeprav se ne moremo strinjati v diagnozi. Mar bolezen izvira iz prostora, ki ga je zapustil Bog? Je imel Kierkegaard prav, ko je dejal, da je ves obup nad zemeljskimi stvarmi pravzaprav – in ne da bi se tega morali nujno zavedati – obup nad nebeškimi? Tega seveda ne moremo dokazati; to lahko samo domnevamo.

Ta domneva pa ne vznemirja samo sveta intelektualca, filozofa in pesnika, ampak tudi svet evropskega duha v njegovem običajnem, vsakodnevnem življenju. Nemir bega in uničuje pole religiozne kulture – krščanstvo in brezbožnost; zaznavamo pa ga lahko tudi v splošno razširjeni brezbriznosti, ki se danes kaže kot osrednja oblika duhovnega življenja. Tudi v navidezni apatiji namreč ni mogoče povsem zakrinkati zaskrbljujoče praznine. V ozadju vsega našega uspeha in izkušenj se skriva apokaliptično opozorilo: »Praviš: Premožen sem, obogatel sem in ničesar ne potrebujem. Ne zavedaš se, da si siromak in bednež, ubog, slep in nag.« (Raz 3,17.)

Pogosto pravijo, da sekularizacija na eni strani izhaja iz napredka znanosti, katere vloga se je na vseh področjih našega življenja tako zelo okrepila in v kateri Bog nima več svojega mesta; in na drugi strani iz nezmožnosti krščanstva, še posebej Katoliške cerkve, da bi rešila velike družbene probleme, ki so posledica industrializacije. V tem smislu se je krščanstvo izkazalo za neobčutljivo za nove družbene konflikte in potrebe, saj naj bi bile njegove oči nenehno usmerjene samo proti nebesom in proti Bogu. Ker smo nanje pozabili, morajo torej zemeljske stvari poskrbeti same zase.

Noben del tega splošno sprejetega stališča se mi ne zdi prepričljiv. Kar se tiče prvega, brez dvoma drži, da Bog ni empirična hipoteza, ki bi nam omogočala, da bi jo znanstveno preizkušali in razumeli, in ga tudi nikoli ne bomo na tak način dojemali. Nezačudenost

našega spoznanja v tem smislu je neizbežna. Nobene logične poti od empiričnega spoznanja – ne glede na to, kako daleč bo morda seglo – do neskončnosti, kaj šele do zavestno delujoče Božje previdnosti, ki jo dojemamo osebno, ni. Vse od sedemnajstega stoletja, ko se je znanstveno raziskovanje ločilo od teologije in religioznega čaščenja in določilo svoja postopkovna pravila, so izhodišča in temeljne metode znanosti povsem ravnodušne do 'vprašanja Boga'. Smisel take opredelitve znanosti je, da bi znanstveni rezultati postali orodje za napovedovanje in da bi tako lahko človek nadzoroval naravne pojave.

Nikakor pa ni mogoče verjeti, da bi lahko Boga na tak način izgnali iz sveta, razen če znanost zamenjamo z znanstvenim racionalizmom. To – načelo, da je vrednost spoznanja določena z nezmotljivo uporabo znanstvenih pravil – je arbitraren spoznavni nauk, ki so ga razvili filozofi, ki so hoteli uničiti religiozno vero. Scientizem ni niti logična posledica znanosti niti – kar bi lahko z gotovostjo utemeljili – njena družbena posledica. Tudi če so odkrili vzporednice med njima, to ni zato, ker bi se scientizem porodil iz znanosti. Seveda pa njuna povezava ni naključna. Znanstveni racionalizem je namreč utemeljen na normativnih načelih in izraža določeno hierarhijo vrednot. Bog pa je izključen iz znanstvenega dojemanja sveta, kajti scientizem izključuje vse, česar ni mogoče uporabiti za izpolnitev človekove težnje po gospodovanju nad naravo.

Pravzaprav tako krščanska teologija kot njeno splošno razširjena interpretacija nista bili brez krivde v tej zmedi med razumskim spoznanjem in vero, saj sta bila prav oni tisti, ki sta poskušali ljudi prepričati, da lahko Božjo pravičnost v svetu odkrijemo na empiričen način in da lahko magično vprežemo Boga v svoja prizadevanja in želje. To v osnovi protikrščansko stališče je točno tisto, čemur moramo reči vraževerje. Vraževerje je v bistvu razumevanje Boga kot stroja, ki – s pomočjo prave tehnike – dosega želene učinke, kot, na primer, molitev, ki jo razumemo kot tehnično

operacijo, ki nam, če je dovolj pazljivo izpeljana, prinese popolnoma predvidljive rezultate.

S tem, ko je krščanski nauk krepil take vraževerne poglede, je usodno prispeval k svojemu lastnemu propadu. To velja tudi za teologijo, ki trdi, da uvaja 'znanstveno teologijo'. Če namreč vera tekmuje z znanostjo v uporabi istih kriterijev, je obsojena, da bo postala psevdoznanost, katere prizadevanja bodo vedno neuspešna in katere ugotovitve bodo na vsakem koraku ovržene. Bolj ko se širi mešanje med vero in posvetnim znanjem, bolj ljudje – še posebej kultivirani ljudje – čutijo željo, da bi vero prepustili na milost in nemilost vraževerju. Krščanski svetovni nazor je in ostaja jasna vizija človeške usode. 'Znanstvena teologija' pa je v nasprotju z njim vraževerje.

V tem smislu lahko trdimo, da je imel znanstveni racionalizem zdravilen učinek na kulturo, saj je prispeval k odstranitvi vraževerja iz krščanstva in mu omogočil, da je bolje razumelo svojo poklicanost. Ateizem in scientizem krepita drug drugega; tega ni treba posebej poudarjati. Toda, še enkrat, nobeden izmed njiju v resnici ni proizvod znanosti. Izvor obeh lahko veliko lažje najdemo v dejstvih, ki se nanašajo na kulturo, v našem nagnjenju k temu, da zaničujemo vse, kar se zdi neuporabno za naše pohotno hrepenenje po gospodovanju in za našo potrebo po posedivanju. Trenutna kriza zaupanja v znanost in tehnologijo sicer lahko kljub nevarnim rezultatom oslabi tudi ideologije znanstvenega racionalizma. Kriza sama pa nima nič opraviti z veljavnostjo ali neveljavnostjo norm znanstvenega spoznanja.

Reči, torej, da je krščanstvo utrpelo veliko izgubo, ker ni bilo dovolj 'znanstveno', se mi zdi osupljivo naivno. Pritrditi moramo nasprotnemu: kadarkoli hoče krščanstvo potrditi svojo 'znanstveno' vrednost, to lahko pripelje samo do nemočnega psevdospoznanja, in prav te trditve so tiste, ki so povzročile brezploдне spore z znanostjo. Prav strah krščanstva pred tem, da bi jasno nasprotovalo racionalizmu, je bil tisti, ki je pripeljal ne

samo do upadanja vernosti, ampak tudi do brezplodnih poskusov, da bi napadali znanost. Celo ideja nasprotja med znanostjo in vero je bila utemeljena na konceptu vere kot neke vrste posvetnem spoznanju.

Isto velja tudi za drugi očitek, da krščanstvo, ker se ukvarja samo z duhovnimi vrednotami, zanemarja skrb za zemeljsko skupnost in niti ne išče niti ne najde odgovorov na grozljive družbene probleme sodobnega časa. S tem se je obsodilo na propad. Toda, mar ni bolj točno, če pritrdimo nasprotnemu stališču? Napaka Cerkve je veliko bolj dejstvo, da je svoje moralne zahteve nedvoumno navezovala na določen družbeni nauk, saj se je s tem izpostavila očitku, da svoje večne vrednote spaja s trenutnimi družbenimi oblikami – to je, da sveto spaja s posvetnim.

Prepričan sem, da so napadi, ki so jih socialisti devetnajstega stoletja usmerili proti cerkveni hierarhiji, v nekem smislu utemeljeni. Stališče Cerkve glede družbenih sprememb in glede usode ubogih in zlorabljenih je bilo vredno kritike.

Motimo se torej, če trdimo, da je Cerkev učila samo o onem svetu ali da bi se morala bolj osredotočiti na tuzemsko življenje in trpljenje. Prav nasprotno, bolj pošteno je reči, da je bila Cerkev še preveč ujeta v obstoječe družbene strukture in da je pogosto dajala vtis, da so te strukture nepreklicno utemeljene na nespremenljivih krščanskih vrednotah.

Krščanstvo torej neprestano ogroža ena in ista skušnjava, ki prihaja v dveh nasprotujočih si različicah. Ne gre za to, da bi pozabili na zemljo, ampak za to, da bi pozabili na neizogibno relativne vrednote zemeljskih stvarnosti. Obe različici spodbujata brezbožnost s tem, da se na videz izogibata meji med svetim in posvetnim – ali da jo celo odpravljata. Toda ničesar posvetnega ni – nobenega družbenega ali intelektualnega cilja – ki bi ga bilo krščanstvo sposobno bolje braniti kot svetne oblasti. Ne glede na to, kako si krščanstvo želi, da bi se ukvarjalo s stvarmi svetne politike in družbenih konfliktov, mora vseeno vse svetne dobrine dojemati kot relativne. Cerkev

pa obenem ne sme biti povsem apolitična, saj je, konec koncev, organ kulture. Toda paziti mora, da se ne bi poistovetila s kakšno obstoječo politično organizacijo ali gibanjem.

Stare vezi med Cerkvijo in svetnimi družbenimi ureditvami so bile za krščanstvo prav tako nevarne kot novi poskusi, da bi krščansko idejo povezali s političnimi ideologijami revolucionarnega mesijanizma. Nobena od teh teženj ne izpolnjuje upanja na prenovo, ki je življenjskega pomena za krščansko sporočilo. V obeh začitimo skušnjava, da bi to sporočilo podredili svetnim ciljem, to je, skušnjava, da bi Boga preoblikovali v orodje, v potencialni predmet človeške manipulacije. (Sicer šibka, toda še vedno ne mrtva) teokratična težnja – pogubno, neuspešno upanje, da bi človeštvo lahko s prisilo privedli do odrešenja – in na videz nasprotno prizadevanje, da bi krščanske vrednote podredili tej ali oni revolucionarni ideologiji, imata skupno temeljno stališče. Obe namreč spreminjata Boga v orodje, namenjeno cilju, ki ga ne glede na to, ali je upravičen ali ne, s krščanskega vidika nikoli ne moremo razumeti kot končni cilj. Vsak izmed njiju tvega, da bo krščansko skupnost spremenil v politično stranko. Zato oba predstavljata notranji razkroj krščanstva. Vedno je namreč veljalo, da največja nevarnost preti od notranjega sovražnika.

Če jo opredelimo tako na splošno, se situacija ne zdi nova. Celotno zgodovino krščanskega nauka namreč lahko razumemo kot neskončen boj za mejo med svetim in posvetnim. Najmočnejše duhovne revolucije, ki se zdijo kot prekinitve v tej zgodovini, pa so bile običajno poskus, da bi zaustavili proces profanizacije, da bi krščanstvu vrnili njegovo izvirno poklicanost in da bi delovali proti prevladi svetnih interesov. Toda taki pretresi niso bili nikoli brez cene in nikoli povsem uspešni. Nevarnosti namreč nikoli ni mogoče povsem odpraviti, saj se nahaja v naravi samega krščanstva, v večni napetosti med njeno sveto in svetno samointerpretacijo. Cerkev namreč je in mora ostati zakladnica Božje milosti in hkrati tudi organizem, ki

obstaja v tem svetu, ki je določen s kulturo, ki ga oblikuje zgodovina in ki deluje s svetnimi sredstvi.

Imamo evangelije, da lahko pričujemo za solidarnost z ubogimi, s preganjanimi, z nesrečnimi in z nemočnimi – nimamo pa evangelija, da bi lahko oznanjali obljubo zemlje, na kateri ni zla, ni trpljenja in ni sporov. Imamo evangelije, da lahko obsodimo tiste, ki v svojem udobju in svoji slavi ostajajo gluhi za trpljenje in lakoto razdedinjenih – nimamo pa evangelija, da bi lahko pridigali družbeno enakost ali neenakost ali da bi predpisovali popoln družbeni sistem, v katerem bi bile izpolnjene vse človekove težnje in hrepenenja in v katerem bi bilo odpravljeno vse nezadovoljstvo. Imamo evangelije, da lahko obsodimo tirane in preganjalce – nimamo pa evangelija, da bi lahko v imenu milenarističnih sanj sklenili sporazum z eno obliko tiranije proti drugim. Krščanstvo, v katerem je tiho sprejeto, da nam je Bog pripravljen služiti, da bo Bog varoval vse naše ideale, nauke, ideologije ali politične stranke, je prikrito brezboštvo.

V tem smislu lahko rečemo da sta tako podedovana teokratična težnja kot krščanski 'progresivizem' pospešila dekristjanizacijo. Ljudje namreč v religiji – kako čudovito – iščejo Boga, ne pa utemeljitve političnih vrednot ali 'znanstvenih' razlag narave. Krščanstvo, ki pokleka pred intelektualno in politično modo, da bi doseglo trenuten uspeh, zato sodeluje pri svojem lastnem uničenju. Nikoli namreč ne more v uporabi znanstvenih kriterijev za presojanje krščanskega nauka doseči ali preseči znanosti. Nikoli ne more doseči ali preseči zemeljske sreče, ki jo ponujajo politične ideologije, in če se trudi to napraviti, neizogibno kaže svojo nemoč in nepomembnost. Krščanstvo namreč gleda na človekovo usodo v luči evangelijev in Jobove knjige – ne pa s pomočjo kategorij, ki so jih izoblikovale teokratične, tehnokratične ali revolucionarne utopije.

Morda – in to je seveda samo moje prosto razmišljanje – se bo na dolgi rok

dekristjanizacija izkazala za nekaj, kar je za krščanstvo koristno. Ne sme nas namreč navdajati z grozo, če bo konec krščanstva, ki smo ga navajeni povezovati s politično močjo in diplomatskimi spletkami na eni strani in s fanatizmom in grobim klerikalizmom na drugi. Iz bolečih, toda očiščujočih vic neprizanesljive, posvetne zgodovine bo morda izšlo krščanstvo, ki bo bolj zvesto svojemu duhu. Morda.

Upravičeno pravijo, da mora krščanstvo spremeniti jezik svojega nauka in se prilagoditi spremembam znotraj civilizacije. Tako je brez večjih težav naredilo že več kot enkrat. Toda pri tem procesu prilagajanja vedno obstaja nevarnost, da bi v iskanju novih oblik pozabili na vsebino. Zdi se, da je današnji Evropejec gluha za tradicionalni jezik teologije. Brez dvoma je imel tomizem v kulturni zgodovini izjemno pomembno vlogo. Toda kot konceptualni okvir, v katerem hočemo danes opredeliti kozmos, je dosegel svoje meje.

Težava ni v tem – kakor je danes pogosto slišati – da bi bil tradicionalni nauk 'nerazumljiv' za sodobnega človeka. Nobene osnove nimamo za stališče, da smo nenadoma postali tako neumni, da je nekaj, kar so ljudje v srednjem veku lahko razumeli, za nas postalo nerazumljivo. V tem smislu je bolj pomembna razdalja med vsakodnevnim življenjem, kot ga izkušamo, in podedovanim načinom teološkega izražanja. Iskanje smisla v svetu pa ne sme upoštevati samo svoje izhodiščne točke, reda ali nereda v civilizaciji, v kateri se dogaja – vključno z vsemi njenimi sestavnimi deli – ampak se mora zavedati tudi, na kakšen način se sicer trajna navzočnost zla v človekovi usodi kaže v težavah, trpljenju in skrbih posamezne civilizacije.

Vztrajno smo molili k Bogu, da bi zapustil ta svet. In na našo prošnjo je to naredil. Zevajoča praznina pa ostaja. Neprestano molimo k tej praznini, toda brez učinka. Nihče nam ne odgovori. Jezni smo in razočarani. Je to dokaz, da Bog ne obstaja?

Kaj je novega v naši izkušnji? Zlo? Ves čas je bilo z nami in prišlo je iz nas. Je mar res veliko

hušje kot v preteklosti? Včasih se retorično sprašujemo: Kje je bil Bog, ko se je zgodil Auschwitz, Kolima, ko so se dogajali vsi genocidi, mučenja, vojne in grozodejstva? Zakaj ni posredoval? Toda to je slabo vprašanje. Poleg dejstva, da strašne grozote, ki smo jih ljudje izvajali nad drugimi ljudmi, niso neznanka nobenemu obdobju v zgodovini, da so se genocidi, prelivanja krvi in mučenja vedno dogajala, da zlo – zlo v nas – ni nikoli prenehalo delovati, v to vprašanje vpletamo tudi idejo Boga, katerega nenehna dolžnost je, da s čudeži ljudi ščiti pred njihovim lastnim zlom in da skrbi za njihovo srečo, pa čeprav si sami zadajajo rane. Toda Bog, ki deluje kot čarobna moč v službi naših trenutnih potreb, ni bil nikoli Bog krščanske vere ali Bog katerekoli druge velike vere – pa četudi se tovrstni občutki pogosto pojavljajo v ljudskih verovanjih. Če bi bilo tako, bi lahko pričakovali, da bi mučenci zgodnjega krščanstva v trenutku izgubili vero, saj jim Bog ni ponudil nobene čudežne pomoči in jih ni osvobodil iz rok njihovih mučiteljev. Seveda je bila vera v čudeže vedno navzoča, toda ob tem je bilo navzoče tudi opozorilo, da se na čudeže ne moremo nikoli zanašati.

Ne, Auschwitz in Kolima nista razlog za brezbožnost. Mnogi ljudje sicer podlegajo skušnjavi in so prepričani, da bi morali, ker so taka grozodejstva delo brezbožnih ljudi, z grozodejstvi braniti tudi Boga. In ta skušnjava pomeni nevarnost, saj so v zgodovini preveč krutih stvari naredili pobožni ljudje.

Ko danes ljudje opazujejo zlo svojega časa, zaradi tega ne postanejo neverni. Način njihovega dojemanja zla je namreč že določen z njihovo nevero, zato se njihovo dojemanje zla in nevere medsebojno krepi. Isto velja tudi za vernike. Zlo dojemajo v luči svoje vere in zato njihova vera ne postaja z vsakim trenutkom šibkejša, temveč močnejša. Zato ne moremo reči, da zlo v našem času povzroča dvom v navzočnost Boga. Med njima namreč ni nobene prepričljive logične ali psihološke povezave.

Isto pa velja tudi za znanost. Čeprav je Pascal za grozo odkril 'večno tišino'

neskončnega kartezijanskega prostora, sta tako tišina kot jezik Boga dejansko navzoča v ušesu tistega, ki ga posluša. Njegova navzočnost ali odsotnost je v veri ali neveri in vsa opazovanja bodo neizogibno potrdila bodisi tišino bodisi jezik, ko enega ali drugega enkrat sprejmemo za svojega.

Smisel brezbožnega razsvetljenstva še vedno ni bil odkrit, saj sta se zlom stare vere in razsvetljenstva – pred našimi očmi in našimi dušami – pojavila hkrati. Mar živimo v 'prehodnem obdobju'? Te besede so skoraj tautološke: v zgodovini namreč ni bilo nikoli ničesar drugega kot prehodna obdobja. Toda v kaj prehajamo? Ne moremo vedeti. Z neko verjetnostjo sicer lahko trdimo, da je bilo razsvetljenje s svojo brezbožnostjo pogoj za vse intelektualne in tehnične dosežke sodobnosti. Pa vendar postaja 'nezadovoljstvo nad razsvetljenstvom' vedno bolj otipljivo. Je imel Carl Gustav Jung prav, ko je rekel, da v mitoloških arhetipih Božji smrti vedno sledi njegovo vstajenje? Mar zato živimo v grozljivem času med velikim petkom in veliko nočjo, ko Odrešenik, ki je že mrtev, ni pa še vstal, obišče pekel? Tega ne moremo vedeti.

Gotovi smo samo glede svoje lastne negotovosti.

Na koncu pa še nekaj o naključjih. Pomislite na naslednja ne-dejstva:

Leta 490 pr. Kr. je perzijska vojska pri Maratonu po pričakovanjih porazila veliko šibkejšo armado Atencev.

Leta 44 pr. Kr. je šestinpetdesetletni Julij Cezar upošteval nasvet jasnovidca Spurine in ni šel v senat.

Leta 33 po Kr. je množica v Jeruzalemu na Pilatovo vprašanje, koga naj izpusti, odgovorila, naj izpusti Jezusa.

Leta 1836 je na Dunaju umrl osemdesetletni Wolfgang Amadeus Mozart.

22. decembra 1849 je bil zaradi svojega revolucionarnega delovanja v Sankt Peterburgu ustreljen mladi Rus z imenom Fjodor Mihajlovič Dostojevski.

30. avgusta 1918 je Fania Kalpen ustrelila Vladimirja Iliča Lenina.

Avgusta leta 1920 je maršal Pilsudski naredil majhno napako, zaradi katere je Rdeča armada najprej zasedla Varšavo, nato Poljsko in nato še Nemčijo.

Leta 1938 je za posledicami srčnega zastoja umrl Adolf Hitler.

Leta 1963 je umrl Josif Stalin.

Kaj ima vse to opraviti z Bogom?

Zgodovina je spletena iz drobnih naključij. In če v zgodovini obstaja načrt in razum, to pomeni, da je to lahko samo Božji načrt in Božji razum. Nihče izmed nas ne ve, kaj bi lahko bilo. Ne moremo pa se odreči želji, da bi vedeli.

Potem ko smo spoznali praznino zgodovinskih naključij, so ta postala naša lastna notranja praznina. Je vse to banalnost? Gotovo. Razlog za vero je skupaj z razlogom za nevero banalen, saj je vseprisoten.

Za nevernika je zanimanje za Boga zakrinkana skrb za svet. Za vernika je zanimanje za svet zakrinkana skrb za Boga, ki temu človeku ni poznan. Za oba pa je svet povsem prerešetan z nemirom. In prav nemir je tisti, ki, če ga pravilno razlagamo, razkriva, da zmaga brezbožnega in samozadostnega razsvetljenstva nikoli ne more biti dokončna in popolna. Njegova tako imenovana zmaga je tako polna dvoumnosti in nasprotij, in njegovi uspehi so prinesli toliko novih negotovosti, da našo dobo po pravici opisujemo kot zgolj navidez

brezbožno. Brezbožnost namreč mrzlično poskuša nadomestiti izgubljenega Boga z nečim drugim. Razsvetljeni humanizem predlaga religijo človečnosti. Vendar je že Nietzsche opazil praznino takih umetnih nadomestkov. Comtovi in Feuerbachovi učenci dvajsetega stoletja – kot sta Erich Fromm in Julian Huxley – pa zvenijo še najmanj prepričljivo izmed vseh brezbožnih.

Boga seveda lahko postavimo ob stran kot moralno nevarnega, zanikamo kot nedostopnega razumu, obsodimo kot sovražnika človeštva in izobčimo kot vir zaslužjenosti. Toda če bi bilo Absolutno resnično pozabljeno, ga ne bi bilo potrebno nadomeščati z nekim končnim nadomestkom. Vendar Absolutnega, seveda, ni mogoče nikoli pozabiti. Nepozabljivost pa dela Boga navzočega, tudi v zavrnitvi.

Prevedel: Leon Jagodic

-
1. Leszek Kolakowski (1927–2009) je bil poljski filozof in zgodovinar idej. Najbolj znan je po svojih kritičnih analizah marksistične misli, kasneje pa se je vedno bolj posvečal tudi religioznim vprašanjem. Njegovo najpomembnejše delo je 'Glavni tokovi marksizma', v slovenskem jeziku pa je poleg nekaj njegovih člankov na voljo delo 'Mini predavanja o makszi zadevah' (Študentska založba, Ljubljana 2004).
 2. Leszek Kolakowski. »God in a Godless Time.« *First Things*. Junij 2003. URL=<http://www.firstthings.com/article/2003/06/visions-of-eternity-7>.