

# *Suvremena upitnost ili neupitnost ideje o Bogu na djelu u prirodi i povijesti*

*Srđan Vrcan*

*UDK: 141.201.2*

*Pregledni rad*

*Primljeno: 31. listopada 2005.*

*Prihvaćeno: 13. prosinca 2005.*

*Rad se bavi suvremenom upitnošću ili neupitnošću ideje o Bogu koja Ga vidi na djelu u prirodi ili povijesti, projicirajući to pitanje na pozadinu koju na jednom kraju čine velike prirodne katastrofe sa, za ljude tragičnim posljedicama, a na drugom, društveno-povijesna kretanja s još tragičnijim učincima, jer se tim povodom po pravilu, otvara problem Božje odgovornosti za neselektivne ljudske žrtve. Autor naznačuje dva moguća rješenja tog problema onkraj pitanja navodne Božje odgovornosti, bilo u znaku Božje*

*ljutnje na ljudski rod ili Božje kazne za ljudske grijehе. I to ponajprije naglašavajući da se u okviru promišljanja o kršćanskom Bogu, koji se očitovao u Kristu, teško daje misliti u terminima monokratora i pantokratora, gospodara i vlastodršca nad svim što jest, kao što se njegov odnos prema ljudima i ljudskom svijetu teško daje misliti u smislenim okvirima onoga što inače govori grčki glagol κρατειν (vladati, zapovijedati, biti nadmoćan, imati podanike).*

*Ključne riječi: ideje o Bogu, priroda i povijest, prirodne katastrofe.*

Postoje neka, sadržajno nedvojbeno velika pitanja koja potiču burne doktrinarne i teorijske rasprave i prigodno izazvaju veliko zanimanje javnosti, ali koja, nažalost, katkad znaju i veoma brzo pasti u zaborav. Na to nas podsjećaju ponajprije ona za koja je burni rast zanimanja po pravilu uvjetovan ne nekim obratom u čisto doktrinarnim ili teorijskim razmatranjima, nego određenim izvanjskim, neočekivanim događajima s izrazito tragičnim posljedicama. Pri tome su u žarištu do sada, obično, bila posrije-

di pitanja o ulozi *Božje ruke* ili *Božje ljutnje* ili *kazne Božje* sedomsko-gomorskih razmjera u takvim katastrofama. Stoga su na doktrinarnoj razini poticala doktrinarno teodicejski usmjerena razmatranja, a razini djelovanja podizala su zanimanje za pribjegavanje pastoralnoj praksi u obliku pastoralna straha, prema terminu povjesničara religije Jeana Delumeaua.

Čini se da postoje dva klasična primjera za navedeno. Prvi se primjer može naći u raspravama koje su se vodile u 18. stoljeću u okviru europske misli – teologijske i filozofijske – a u povodu velikog potresa koji je 1. listopada 1755. pogodio glavni grad Portugala, prouzrokovavši i veliki morski val koji bismo danas nazvali tsunamijem, a koji je potopio veliki dio srušenoga grada. Sve to zajedno – snažan potres, veliki tsunami val i požari – prema ozbiljnim procjenama, odnijelo je 70 000 ljudskih života stanovnika Lisabona. Uslijedile su rasprave u kojima su sudjelovali primjerice na strani filozofije Voltaire, Rousseau i Kant, a na strani teologije na veoma znakovit način isusovac Gabriel Malagrida na jednome kraju te na drugom Laurent-Etienne Rondet s potpuno suprotnim zaključcima u svojim promišljanjima o lisabonskoj katastrofi. I to po tome što je prvi u lisabonskoj katastrofi vidio, ne puku prirodno prouzročenu katastrofu, nego izraz Božje ljutnje i Božjeg upozorenja<sup>1</sup> ljudima da se trebaju pokajati, dok je drugi u tome prepoznao Božju poruku službenoj katoličkoj Europi da napusti inkviziciju i vjersku netoleranciju. Naravno, to je za tadašnju Europu bio veliki i neočekivani šok prije svega zato što je ta prirodna katastrofa pogodila jedan tada izrazito bogati i po svemu veoma katolički europski grad. Po vanjskim znakovima jedan od najpobožnijih katoličkih gradova tadašnje Europe, o čemu je svjedočilo četrdesetak velikih crkava i katedrala i još veći broj malih crkava, devedesetak samostana i drugih vjerskih objekata. I pogodila ga je ta katastrofa, očito ne razlikujući pri tome pobožne od bezbožnih, dobre od zlih, pravedne od nepravednih, nevine od

---

<sup>1</sup> Malagrida je pisao: »Znaj, o Lisabone, da su rušitelji naših kuća, palača, crkava i samostana, uzrok smrti toliko ljudi i plamena koji je prožderao toliko bogatstva, tvoji užasni grijesi, a nisu kometi, zvijezde, isparavanja i slične prirodne pojave« te je dapače, u izrazitom duhu pastoralna straha, ustvrdio da je zapravo »skandalozno pretendirati da je potres bio samo prirodna pojava, jer, kad bi to bilo tako, ne bi bilo potrebe pokajati se i truditi se izbjeći srdžbu Božju«. Stegmund GINZBERG, Lisabon 1755: Una lezione per ricostruire New Orleans, *Il Foglio*, 2005.

u grijehu ogrezlih, djecu od ostarjelih itd. Pri tome je očito da razmjeri te katastrofe sami po sebi nisu nametnuli raspravu o nekim velikim pitanjima o kršćanskom Bogu koji bi bio na djelu u prirodi koja nas okružuje. Naime, to nije bila najveća do tada poznata prirodna katastrofa uopće, niti su njezine izravne, tragične posljedice bile koncentrirane samo na Lisabon. Bilo je zacijelo sličnog potresa i prije i drugdje po svijetu s vjerojatno deset ili više puta većim brojem ljudskih žrtava, a koje su prošle bez velikih rasprava u tadašnjoj europskoj misli. Isto tako, taj isti veliki morski val koji je potopio dio Lisabona vjerojatno je istodobno usmratio više ljudi po afričkim obalama Sredozemlja i Atlantika nego u samom Portugalu, ali se o tome nije raspravljalo. Uznemirujuća je, dakle, bila ponajviše činjenica da su u Lisabonu stradali domaći: Europljani, bijelci i katolici, i tek je to nametnulo i otvorilo rasprave i o ulozi Boga u prirodnim katastrofama, a za ljude s veoma tragičnim posljedicama koje su bile javno protumačene u znaku okrutne, ali zaslužene *Božje kazne* ili velikog *Božjeg upozorenja*. Službena Katolička crkva kao i većina klera tada je dijelila mišljenje da je posrijedi kazna Božja. No, ipak je time – doktrinarno i teorijski – otvoreno veliko pitanje o Bogu koji bi bio na djelu u prirodi i koji bi se potvrđivao svojom posvudašnjom prisutnošću i svojim vidljivim djelima u prirodnome svijetu u kojem ljudi žive. I to prije svega u prirodnome redu stvari koji kao Božja tvorba navodno čini svrhovito uređeni svijet, ako ne i *najbolji od svih mogućih svjetova*.

No, povijesna je činjenica da su velika pitanja o kojima se tada raspravljalo ubrzo pala u zaborav gotovo kao da nije bilo velikog potresa u Lisabonu prije 150 ili sada već 250 godina. To se jasno pokazalo upravo na ovim povijesnim prostorima u dominantnom katoličkom govoru, primjerice zaokupljenom objašnjenjem činjenice postojanja ateizma i ateista. Naime, manje-više sve do nakon Drugoga vatikanskog koncila u tom, katoličkom krugu dominirao je govor o ateistima kao *intelektualno defektnim* i *moralno izopačenim* osobama te stoga i o ateizmu općenito kao tvorbi bez ikakva intelektualnog i moralnog digniteta, jer se ateizam prepoznavao i opisivao ponajprije i ponajviše kao proizvod osobne intelektualne defektnosti i moralne izopačenosti.<sup>2</sup> Naime, taj je tra-

---

<sup>2</sup> Vrijedi se prisjetiti da je i nakon Drugoga vatikanskog koncila, jedan naš katolički autor zastupao javno takva shvaćanja. Vidi Janko PENIĆ, *Razum i Objava Boga*, Zagreb, 1968.

dicionalni govor o ateizmu polazio od vjerovanja u Boga i temeljio se na vjerovanju u Boga koji je tako očito na djelu u prirodi te se očituje kroz činjenicu svrhovitog prirodnog reda i mudrih prirodnih zakona na vidljiv i za svakog lako prepoznatljiv način, pa stoga, nije bilo moguće tu činjenicu ne vidjeti i ne priznati ili, još gore, poricati je drukčije nego samo na podlozi osobne *intelektualne defektnosti i moralne izopačenosti*.<sup>3</sup> No taj se zaborav u nas očitovao i tako što je primjerice biskup Škvorc<sup>4</sup> u javnoj debati potkraj šezdesetih godina s B. Bošnjakom dosljedno zastupao tezu o sveopćoj svrhovitosti božanskog porijekla prirodnog reda i svega u prirodi kao da nikad nije čuo za argumentaciju koju je razradio Voltaire u povodu potresa u Lisabonu.

Drugi primjer pokretanja nekih velikih pitanja tvori rasprava koju je faktično u novijoj europskoj misli izravno ili posredno potaknulo poznato Adornovo pitanje kad se on nakon završetka Drugoga svjetskog rata javno zapitao: »Kako uopće pisati poeziju nakon Auschwitz?«, a koje se onda u obliku svojevrstne jeke ponovilo u drugim inačicama. Primjerice i u pitanjima: kako uopće filozofirati ili umovati nakon Auschwitz? ili kako se baviti teo-

---

<sup>3</sup> Vrijedi se prisjetiti da Thomas Bremer prepoznaje tri glavna ideal-tipa kršćanskog govora o povijesnoj činjenici postojanja ateizma i ateista. Prvi je upravo ovdje navedeni govor: ateizam je proizvod intelektualne manjkavosti i moralne izopačenosti, o čemu se zaključuje na temelju veoma vidljive prisutnosti Boga koji je na djelu u prirodi i koji se potvrđuje u svrhovito-me prirodnom redu. Drugi govor napušta smisleni okvir kršćanstva kao u osnovi prirodne religije te govori o ateizmu u smislenom okviru kršćanstva kao objavljene religije i kao vjere koja se temelji na Objavi riječi Gospodnje. U tom smislenom okviru, govor o ateizmu i ateistima načelno prestaje biti i pogrdan govor o intelektualno manjkavim i moralno izopačenim ljudima te se pretvara u govor o ljudima koji možda ne znaju za objavljenu Gospodnju riječ ili ne znaju za njezin pravi i puni smisao. Treći tip kršćanskog govora o ateizmu i ateistima, kakav je došao do izražaja u dijelu novije protestantske teologije, napušta tlo u osnovi pogrdnog i stigmatizirajućeg govora te o ateistima govori i kao o mogućim anonimnim kršćanima, to jest o kršćanima koji nisu svjesni te ne znaju ili ne priznaju da su zapravo kršćani po svojim temeljnim vrijednostima koje prihvaćaju. Thomas BREMER, Pitanje ateizma u novijoj zapadnoj teologiji, u: Dragoljub Đorđević (ur.), *Iskušenja ateizma: Zbornik radova*, Niš, Gradina, YUNIR, 1997, str. 122-127.

<sup>4</sup> Branko BOŠNJAK, Mijo ŠKVORC, *Marksist i kršćanin. Dijalog prof. Bran-ka Bošnjaka i prof. o. Mije Škvorca o nekim temama knjige: Filozofija i kršćanstvo*, Zagreb, Praxis, 1969.

logijom nakon Auschwitzta? A to je značilo, među ostalim, kako misliti nakon Auschwitzta kršćanskog Boga koji bi bio na djelu i u povijesti i u društvenoj zbilji, a ne samo u prirodi?. Time se sadržajno otvorilo i nametnulo novo veliko pitanje, to jest pitanje o ulozi Boga u povijesnim i društvenim zbivanjima, ponajprije kad i ako imaju za ljude tragične posljedice, odnosno pitanje o mogućoj ulozi Boga u povijesnom i društvenom svijetu u pozadini velikih, društveno proizvedenih katastrofa, koje se događaju, po svojim tragičnim učincima, poput samoniklih velikih prirodnih katastrofa. U krajnoj liniji, otvorilo se kao novo veliko pitanje: mogu li se te i takve katastrofe razložito tumačiti i doživjeti kao svojevrsna kazna Božja i proizvod srdžbe Božje (*ira Domini*)?. To je ponovno u ovim našim prostorima imalo posebno značenje. Zbog dvaju razloga. Prvo, vrijedi se prisjetiti da se neki hrvatski ugledni katolički crkveni velikodostojnici nisu sustezali Drugi svjetski rat s njegovim ukupnim tragičnim posljedicama javno i jasno interpretirati kao kaznu Božju. Tako će Stepinac ustvrditi: »Teško bi se prevario onaj tko pomisli da ne postoji kazna za onoga koji krši ovaj red. Ovaj užasni nered u kojem se svijet nalazi kazna je kršenja deset zapovijesti Božjih i prezira Kristovog evanđelja« te je dalje, u duhu pastoralna straha, poučavao hrvatski katolički vjernički puk da »ako čovječanstvo neće priznati božanski auktoritet koji stoji iznad njega, apsolutno je sigurno da će ruka Božja udariti na još teži način«. I to u duhu navodno osobno uvrijeđenog Boga kao monokratora i pantokratora, gospodara i vlastodržca svijeta, jer je izričito ustvrdio da »ako zemaljski vladari i državnici ne dopuštaju, da se njihovi podanici na njih nabacuju blatom, nego ih najoštrije kažnjavaju, tražeći poštivanje auktoriteta bez kojeg se raspada svako društvo, samo nerazuman čovjek može vjerovati, da će svemogućí Bog zemaljskog crva, čovjeka<sup>5</sup> pustiti da nesmetano gazi njegove odredbe, koje mu je dao kad ga je stvarao«<sup>6</sup>. No i taj niz velikih pitanja na sličan je način relativno brzo bio prepušten zaboravu. I to ne prije svega zbog čisto doktrinarnih ili teorijskih razloga po tome što bi na ta pitanja bili pronađeni posve

<sup>5</sup> Ova formulacija nije slučajna pogrješka, jer na jednom drugom mjestu govori o »bijednom čovjeku koji nije u stanju istražiti narav jedne muhe«. Alojzije BENIGAR, *Alojzije Stepinac, hrvatski kardinal*, Rim, Ziral, 1974, str. 462.

<sup>6</sup> *Isto*, str. 469.

zadovoljavajući odgovori, nego pod izravnim i neizravnim utjecajem temeljitih promjena u općem kulturnom i političkom ozračju koje su se počele događati u europskom prostoru već sredinom 70-ih godina, a koje je Jürgen Habermas prepoznao kao povijesni *zaokret u tendenciji*.

Naravno, neočekivano je prvi niz velikih pitanja ponovno postao aktualan na temelju najnovijih prirodnih katastrofa sa, za ljude veoma tragičnim posljedicama onakvih razmjera kakve su proizveli kako veliki morski val, razmjera tsumanija u Indijskom oceanu, tako i uragan Rita te tajfun Katrina na ušću rijeke Mississippija i po Texasu, pa i najnoviji potres u Pakistanu. Doduše, razložno je, promatrajući širu scenu suvremene misli, ustvrditi da »srećom, danas gotovo nitko ne razmišlja u terminima teodocije (osim ponekih iznimki fanatika džihada koji su preko svojih internetskih stranica definirali Katrinu kao ruku Allahovu i Osama bin Laden a ili njihovih srodnika u SAD-u koji su u tome vidjeli Božju kaznu zbog grijehâ jednog previše veselog grada)«<sup>7</sup>. To pak znači da se Bog sve manje ili barem sve opreznije shvaća kao ključni čimbenik u uzročno-posljedičnom lancu prirodnih zbivanja koja rezultiraju i takvim prirodnim katastrofama.

No, čini se da su u nas ipak te katastrofe ponovno otvorile i potaknule raspravu o Bogu koji na ovaj ili onaj način kažnjava, i to ne samo ljude koji su osobno krivi za nešto nego i posve nedužne ljude, a to bi značilo da prigodno kažnjava ljudski rod. Pri tome je malo važno prepoznaje li se u katastrofi New Orleansa, Biloxia i drugih naselja na ušću rijeke Mississippija ruka Božja koja izravno kažnjava ljude – stanovnike tih gradova, jer je u njima navodno carevala do kraja dovedena raskalašena putenost i gotovo isključiva usmjerenost na ovozemaljsko, ovostrano i profano, pa tako i život u znaku neoprostivog zaborava na transcendentno i sveto ili se u tome vidjela, ponajviše posredno, ruka Božja na djelu i kazna Božja zbog ljudske oholosti koja se u ovom slučaju očitovala u tome što ljudi nisu poštovali prirodne zakone božanskog porijekla, nego samim time što su izgradili veliki grad smješten ispod razine okolnih vodenih masa, pa su zbog tog nepoštovanja bili stihijski kažnjeni ili je posrijedi kršćanski Bog koji kažnjava, ali ipak ne voli kažnjavati? Treba priznati da je istodobno obnovljeno zanimanje i za drugi niz velikih pitanja, vezanih za pitanja o ulozi

---

<sup>7</sup> GINZBERG, *Isto*.

Božje ruke ili Božje volje koja navodno stoji iza nekih događaja s tragičnim učincima u povijesnome svijetu i u aktualnoj društvenoj zbilji. Obnovu zanimanja za taj niz pitanja potaknule su prije svega izazovne blasfemijske pretenzije američkoga predsjednika Busha da on u svojim vojnim intervencijama diljem svijeta samo slijedi Božju volju i njegove izjave u tome smislu te posebno njegova još izazovnija izjava kako uopće netko može pretendirati da zna da iza njegovih postupaka ne stoji Božja volja!

Naravno, moglo bi se istaknuti načelnu upitnost takvog načina promišljanja već po tome što se kršćanski Bog, koji se otjelovio i očovječio u Kristu, teško daje dosljedno misliti u terminima monokratora i pantokratora, gospodara i vlastodršca nad svim što jest kao što se teško njegov odnos prema ljudima i ljudskom svijetu daje misliti u smislenim okvirima onoga što inače znači grčki glagol *κρᾶτειν* (vladati, zapovijedati, biti nadmoćan, imati podanike). Stoga se čini da bi kršćanski bila veoma upitna obnova pribjegavanja praksi pastorala straha, kao legitimnom obliku pastorala.

Na sličan bi način moglo izgledati da bi se promišljanje o ovim pitanjima razložno moglo osloboditi okvirâ moguće klasične teodiceje, i to tako da bi se dometi toga promišljanja unaprijed zatvorili svojevrsnim zidom, pozivajući se na misterij zla ili *mysterium iniquitatis* ili još više našom nemogućnošću definiranja Boga kao jedne zbilje i učiniti njegove za nas nedokučive nakane i puteve nama posve dokučivim, dok se zapravo ta zbilja nikakvom riječju *ne da iskazati*. Na sličan način bi se moglo negirati razumnu potrebu da se o ovim pitanjima uopće razmišlja i raspravlja, otkrivajući da se iza tog razmišljanja kriju samo smutljivci, bilo sumnjači bilo izravni negatori Božje opstojnosti. No, to bi u osnovi značilo jednostavno ne prihvatiti teške izazove koji se otvaraju sami po sebi ili pak posvjedočiti da je posrijedi svojevrsni *sacrificium intellecti* koji, po Maxu Weberu, vjera uvijek na nekom mjestu i u nekom pogledu traži i nameće<sup>8</sup> te, što je još gore, učiniti načelno neprije-

<sup>8</sup> Max Weber govori o stanovitoj »svjesnoj napetosti religioznosti upravo u odnosu na područje racionalne spoznaje« te upozorava na »napetost između religije i intelektualne spoznaje«. Na toj podlozi Weber zaključuje da »ne postoji djelatna religija, koja na nekoj točki ne mora tražiti žrtvovanje intelekta (*das Opfer des Intellekts*) – '*credo non quod sed quia absurdum*'«. Usp. Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1934, str. 566.

pornim i neupitnim blasfemijsko-ideološke tvrdnje ovozemaljskih moćnika kad se pozivaju na Boga i Božju volju.

Moguće bi bilo, dakako, te izazove prihvatiti, pa iskušati i neke druge načine promišljanja odgovora na njih. Tako bi se moglo izbjeći promišljanje u terminima Božje kazne, pa stoga i Božje odgovornosti za nedužne žrtve, primjenjujući trostruku kritičku analizu. I to prvo, analizu koja polazi od načelne doktrinarne tvrdnje koja je u nas nedavno izrazito naglašena u tipičnoj socio-religijskoj raspravi o fenomenu hodočašća. I to, znači prije svega poći od tvrdnje: »budući pak da je onostrano u ovostranome nedohvatljivo, kao i sveto u vremenitome, svjetovnome, tako su i hodočašća uvijek na kušnjama svjetovnoga i vremenitoga<sup>9</sup>. To bi pak značilo da, premda je čovjek u svojoj biti *homo religiosus*, njegova religiozna narav nikad nije potpuna, jer ne može u ovostranom i vremenitom ni biti zaokružena i potpuna te stoga ne začuđuje činjenica da stalno ili prigodice traži u ovostranome i vremenitome, ovostrane i vremenite znakove onostranog poradi potpore za svoju iskonsku religioznost i zbog »primordijalne i trajne čovjekove naravne želje za doživljajem i dohvaćanjem svetoga«<sup>10</sup>. U tom slučaju nije uopće posrijedi Bog koji bi izravno ili posredno, kažnjavajući ljude i ljudski rod, bez obzira na to voli li ili ne voli kažnjavati, snosio odgovornost za nedužne žrtve tog kažnjavanja, nego su posrijedi samo ljudi, koji su razapeti između svoje primordijalne želje za doživljajem i dohvaćanjem svetog i činjenice da je ono u ovostranom i vremenitom svijetu po definiciji nedohvatljivo, te moraju pronalaziti u ovostranim i vremenitim znakovima vremena dodatnu potporu svoje izvorne religioznosti, snoseći sami za to punu odgovornost. Drugo, vrijedilo bi nastojati promišljati kršćanskog Boga onkraj lanca uzročno-posljedičnih ovozemaljskih-prirodnih i društvenih-događajnih povezanosti, a kudikamo više u smislu konačnog uzora i najvišeg cilja ljudskoga djelovanja. I treće, odbijajući izvoditi legitimitet potrebe za pastoralom straha iz same naravi kršćanskog Boga i njegova odnosa prema ljudima i ljudskom svijetu, nego polazeći od pitanja: zašto

---

<sup>9</sup> Stipe TADIĆ, Monolog ideologija i/ili svjetovnih religija, u: Bože Vuleta, Ante Vučković, Ivan Milanović-Litre (ur.), *Dijalogom do mira. Zbornik radova u čast dr. Željku Mardešiću*, Split, Franjevački institut za kulturu mira, 2005, str. 30.

<sup>10</sup> *Isto*.



je posrijedi obnova pastorala straha i pod kojim uvjetima, u kojim okolnostima i kada raste potreba da ta, po definiciji primordijalno zadana čovjekova religioznost i njegova iskonska želja za doživljajem i dohvaćanjem svetog, paradoksalno, bude pojačana tipičnim pastoralom straha?

Naravno, ovo bi se moglo činiti i temeljito drukčijim načinom promišljanja Boga<sup>11</sup> ili barem kršćanskog Boga koji ga postavlja onkraj odgovornosti za tragične posljedice takvih i sličnih prirodnih i društvenih katastrofa, a koji je – barem se čini – u skladu s onim suvremenim promišljanjima kršćanskog Boga koja mu pridaju i sposobnost patnje.<sup>12</sup> Čini se da je to moguće učiniti na razložan način tako da se izbjegne dilema izbora između promišljanja Boga kao gospodara neba i zemlje te vlastodršca svega što jest stvoreno, koji spremno, pa katkad i okrutno kažnjava ljudski rod od prigode do prigode i kvazinasumice, na jednoj strani, te na drugoj, promišljanja Boga na način kako su to radili grčki filozofi epikurejci kao bogova koji žive posve odvojeni od ljudskoga svijeta u svojem osobitom kozmičkom prostoru, ne mareći uopće za ljude i za sve ono što se događa u ljudskome svijetu. To bi mogao biti način promišljanja Boga koji je Bertold Brecht u naznakama pripisao Galileju. A to je, sadržajno, način promišljanja koji polazi od sljedećih uvjerenja: prvo, Bog postoji samo u našim srcima i glavama te je, što je od krucijalne važnosti, samo tu i na djelu; ako ga nema tu i ako tu nije na djelu, onda ga uopće nema, niti ga ima bilo gdje drugdje na djelu. Drugo, Bog postoji u našim srcima i glavama, ali ne na način nužnosti kao što tu nije na djelu na način nužnosti, nego na način mogućnosti. Treće, Bog koji postoji u našim srcima i glavama postoji ne u dimenziji onoga što smo bili i što smo sada, nego u dimenziji onoga što možemo biti te se, stoga, Bog za nas i potvrđuje da je na djelu kudikamo više u

---

<sup>11</sup> To pretpostavlja da prešutno dijelimo poznatu tezu Maxa Webera da, ako ostajemo na iskustvenoj razini, ne dolazimo do jednog Boga, nego do mnoštva bogova, kao što ne dolazimo nužno do dobrog Boga. Slijedeći Weberov način rezoniranja, moglo bi se razložno ustvrditi da, ako ostajemo na iskustvenoj razini, ne dolazimo do jednog jednoznačno određenog svetog te ponajmanje do dobrog svetog, nego do pluralnosti svetoga, pa i do pitomoga svetoga, ali i divljega svetoga, to jest svetoga koje je očaravajuće – *fascinans* – i svetoga koje je zastrašujuće – *tremendum* – ili se tako otvara na iskustvenoj razini teško pitanje razlikovanja između autentično svetoga i neautentično svetoga.

<sup>12</sup> Vidi *Nova prisutnost*, 2004, II/2.

dimenziji onoga što možemo biti, nego u dimenziji onoga što smo bili ili onoga što već jesmo. Dakle, postoji u terminima uzora, smislenosti, svrhe i cilja ljudskog opstojanja i djelovanja. Na toj osnovi bilo bi moguće učiniti veoma upitnim pokušaje nekog suvremenog Malagride ili novog Busha.

### Summary

#### *Modern controversiality and non-controversiality of the idea on God at work in nature and history*

This work deals with the issue of modern controversiality and non-controversiality of the idea on God at work in nature and history, by projecting it to the background which, at the one end, is made of massive natural disasters with tragic consequences for humans, and at the other end, with social and historical movements having even more tragic human consequences, as this issue opens, as a rule, the issue of God's responsibility for random human casualties. The author sets forth two possible solutions to this problem, beyond the issue of the alleged God's responsibility, either in the form of God's anger toward the human race, or in the form of God's punishment for human sins. He primarily emphasises that, within the framework of considerations about a Christian God, who embodied himself in the Christ, it is very difficult to make considerations in terms of a mono-creator and a panta-creator, a master and a power-holder of everything there is, just as his relation to humans and the human world can hardly be considered in meaningful frameworks of what is generally understood by the Greek verb κρατειν (to rule, command, be superior, have subjects).