

---

Marija Pehar  
SUMNJA, PITANJE I PARADOKS UNUTAR  
KRŠĆANSKE VJERE  
*Doubt, Question and Paradox Within the Christian Faith*  
UDK: 234.2:165.412  
Pregledni znanstveni rad  
Primljeno: 2/2013.

### *Sažetak*

*Polazeći od činjenice suvremene krize vjere i razumijevajući je ponajprije kao fundamentalnu krizu unutar svakog čovjeka, u ovom se radu uočavaju dva polazišta za primjeren teološki odgovor. Prvo je polazište okretanje biblijskom utemeljenju vjere, tj. promišljanje vjere kao ispravnoga razumijevanja Boga, a drugo suvremeni čovjek i njegovo vrijeme.*

*U svom promišljanju uvjetovanosti kršćanske vjere rad stoga i polazi od otajstva Boga kao temelja, a ne samo objekta vjere. Prvi dio analizira i sažima sadržaj starozavjetne objave Izraelova Boga Jahve, njegove svemoći i jedincatosti, obećanja i vjernosti, a drugi dio novozavjetne objave ljubavi Boga Oca po njegovu Sinu Isusu u Duhu Svetom. Pri tom se starozavjetna i novozavjetna objava pokazuju jedinstvenim otkrivenjem Božjeg bića i njegova spasenjskog zauzimanja za čovjeka. Bog je sama ljubav i blizina od koje se veća ne da misliti, ali i apsolutno otajstvo, po samoj svojoj biti nedokučivo i neobuhvatljivo za bilo koju stvorenijsku stvarnost.*

*Kršćanska se vjera može razumjeti kao trajan hod za ovim živim Bogom, odgovor na poziv, koji se primjereno Božjoj otajstvenosti, ali i otajstvenosti čovjeka i sam treba razumijevati u svojoj višeznačnosti. Rad u trećem dijelu pokušava predstaviti ovu višeznačnost vjerničkoga odgovora analizirajući iskustva sumnje, pitanja i paradoksa kao iskustva unutar vjere, te vidjeti u kakvom su odnosu s danas naglašenom krizom vjere. Analizom biblijskih uporišta, filozofskih promišljanja, te nadasve*

*egzistencijalnih polazišta, rad dovodi do zaključka da su ova iskustva, iako se izvanjski pokazuju pod vidom krize, zapravo uozbiljenje i pročišćenje vjere. Ne samo da se prava kriza ne može svesti isključivo na ova iskustva, nego se upravo ova iskustva u svojoj radikalizaciji odnosa čovjeka i Boga mogu za istinsku vjeru pokazati kao pročišćujuća.*

Ključne riječi: *kriza vjere, Božja otajstvenost, Božja blizina, sumnja, pitanje, paradoks*

## UVOD

24

U početku bijaše Bog (usp. Post 1,1 i Iv 1,1). Ove se riječi ne odnose samo na Božji bitak i na Boga kao izvorište i počelo svega stvorenog, nego je Bog izvorište i svakog odnosa sa svojim stvorenjem. Bog je začetnik, inicijator i omogućenje svakog odnosa s čovjekom, pa i onog koji zovemo vjerom.

I egzistencijalna i spoznajna dimenzija kršćanske vjere pretpostavljaju ovo prvenstvo Boga u odnosu na čovjeka. Vjerom označavamo odnos povjerenja čovjeka s Bogom i u Boga, a taj odnos započinje Bog približavajući se čovjeku i prvi oslovljavajući čovjeka i čovjek gradi taj odnos na vjerodostojnosti samoga Boga. Vjerom označujemo egzistencijalno predanje Bogu i vezanje svoga života s njegovim (lat. *credere* – cor - dare, dati srce, srcem se vezati uz nekoga), a i ova je dimenzija moguća samo na temelju autentičnog Božjeg poziva za predanjem, trajnosti njegove bliskosti i vjerne ljubavi. Vjerom nadalje označujemo držanje istinitim određenih tvrdnji i prihvaćanje sadržaja tih tvrdnji, što je također moguće samo na temelju Božje ovjerovljene riječi. Vjera je dakle čovjekov odgovor Bogu koji se objavljuje.<sup>1</sup> Zato i kažemo da je kršćanska vjera u svom temelju milost, ponajprije Božji dar čovjeku, dar koji onda traži slobodan i sveobuhvatan ljudski odgovor, oslanjanje cijelim bićem, i sveukupnom egzistencijom na čvrstu stijenu koja je Bog i Riječ Božja. “Vjera znači sveobuhvatnu reakciju čovjeka na primarnu akciju Boga koji sebe objavljuje.”<sup>2</sup> Temelj vjere, a ne samo njezin objekt, dakle je otajstvo Boga u njegovoj objavi.

---

<sup>1</sup> Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dei Verbum*, Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi (18. XI. 1965.), br. 5, u: Dokumenti, Zagreb, 72008.

<sup>2</sup> WALTER KASPER, *Bog Isusa Krista, Tajna Trojedinoga Boga, Đakovo*, 1994., str. 195.

Odatle je jasno da snaga i stabilnost vjere, ali i sva kompleksnost vjere i vjerovanja ne proizlaze isključivo iz ljudske želje i volje ili iz snage ljudskih uvjerenja i argumenata, nego ponajprije iz razumijevanja i prihvaćanja sveobuhvatne Božje objave. Stoga je i kod promišljanja uvjetovanosti vjere kršćanima potrebno poći ponajprije od činjenice i sadržaja objave i to kako od starozavjetne objave Izraelova Boga Jahve, njegove svemoći i jedincatosti, obećanja i vjernosti, tako i od novozavjetne objave ljubavi Boga Oca po njegovu Sinu Isusu u Duhu Svetom. Polazeći od Začetnika vjere (usp. Heb 12,2), pokušat ćemo višeznačnost vjerničkoga odgovora sagledati kroz iskustva sumnje, pitanja i paradoksa, te vidjeti u kakvom su odnosu s danas naglašenom krizom vjere.

## 1. OTAJSTVO JAHVE

Starozavjetni pojam vjere izvodi se od korijena *mn*, što znači čvrst, siguran, pouzdan, te u najširem smislu označuje ispravan odnos čovjeka prema Bogu i njegovoj povijesnospasenjskoj objavi. Kao glagol *he'emin* označuje proces nutarnjeg vezanja cjelovite ljudske egzistencije uz Boga.<sup>3</sup> Vjera je dakle cjelovito ljudsko povjerenje i predanje u pouzdanost Božjega obećanja, slušanje i prihvaćanje Božje riječi. Bog se objavljuje kao Bog Abrahamov, Izakov i Jakovljevi, kao otac izabranog naroda, a vjera izraelskog naroda očituje se kao odgovor prihvaćanja na Božji čin izabranja, oslobođenja, obećanja vjernosti. Bog se objavljuje kao Bog, jedini, slobodni, osobni, ali i prisutni, vjerni, milosrdni. Objavljuje se kao Jahve. “*Ja sam Jahve, Bog tvoj, koji sam te izveo iz zemlje egipatske, iz kuće ropstva. Nemoj imati drugih bogova osim mene*” (Izl 20,2-3; Pnz 5,6-7), ovo su riječi kojima započinje proglas Dekaloga na Sinaju. Božje Ime tako postaje vrhunac starozavjetne objave i središte, okosnica starozavjetne vjere.

Prebirući sadržaj objave koja proizlazi iz samog Božjeg imena, ne želimo se zadržavati na ontološkom, kasnije pridodanom razumijevanju, koje iako ima neprijepornu bitnost, pripada više grčkom misaonom kontekstu, te ne pokriva u potpunosti izvorno

<sup>3</sup> Usp. ERNST HAAG, “*Glaube. Glauben, III. Biblisch-theologisch*”, u: Walter KASPER (ur.), *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Freiburg-Basel-Wien, 2009., IV., str. 668-669.

značenje koje proizlazi iz hebrejskog mentaliteta i shvaćanja. Usredotočit ćemo se više na biblijski kontekst i egzistencijalno značenje Božjeg imena, koje ukazuje na odnos Boga prema narodu, a iz kojega onda jasnije proizlaze i konzekvencije za odnos naroda i pojedinaca prema Bogu.

Objavom imena objavljuje Bog Izraelov svoju nesagledivu transcendentnost i nenadmašnu imanentnost.

### 1.1. *Božja transcendentnost*

Objavom u Starom zavjetu, koja svoj vrhunac ima u objavi Božjeg imena, pokazuje Bog svu otajstvenost svoga bića, koja se očituje kao božanska sloboda, jedinstvenost i jedincatost, svetost i uzvišenost, ali i svojevrsna šutnja, skrivenost i nedostupnost ljudskom razumijevanju i raspolaganju. *Ja sam onaj koji jesam* treba razumjeti kao dobrohotnu priopćivost i izlaženje u susret čovjeku svojom vjernošću i prisutnošću, ali i kao priopćivost koja iskazuje Bogu primjerenu transcendentnost i otajstvenost. Unutarnje Božje biće i u objavi (revelatio) ostaje nedokučivo i sakriveno, štoviše Bog se objavljuje upravo kao sveta tajna, čovjeku nedostupno otajstvo.

Bog je onaj koji uvijek boravi u nedostupnu svjetlu (usp. 1 Tim 6,16), na distanci čovjeku nepremostivoj (usp Iz 48,12), iznad svake stvorenjske stvarnosti. On je jednostavno Bog. Prorok Izaija, prorok Božje transcendentnosti izražava ovu stvarnost trostrukim "*Svet*" (qadoš) stavljenim u usta nebeskih serafa kojim se iskazuje Bogu primjerena odijeljenost od stvorenjske stvarnosti, drukčijost i neizrecivost (usp. Iz 6,3). Biblijski Bog jest Bog koji je "*sasvim drukčiji*" (Hoš 11,8). Koliko god se objavljuje kao Bog za čovjeka, on nije Bog na raspolaganju čovjeku. Štoviše, čovjek ne samo da ga ne može imati i s njime raspolagati, nego ne može ni boraviti u njegovoj blizini. Čovjek ne može lice Božje vidjeti i na životu ostati (usp. Izl 19,22; 33,19-20; Pnz 5,24-26). "*Tko bi mogao opstati pred Jahvom, ovim Svetim Bogom?*" (1 Sam 6,20). Čak i Mojsije kao istaknuti posrednik Objave, smije uroniti u oblak Božje blizine i razgovarati s Bogom, ali ga samo "s leđa" može vidjeti (usp. Izl 33,23).

Samo Božje ime ukazuje da se Bog ne da obuhvatiti nikakvim ljudskim formulama, predodžbama, te da njegovo nutarnje biće izmiče svakoj ljudskoj spoznaji. Imenica Jahve (Izl 3,14-15) izvedena je od starohebrejskoga glagola hawah (kasnije

hajah), a pokriva čitav spektar značenja: aktivno biti, aktivno postojati, biti prisutan, dogoditi se, nastati, postati...<sup>4</sup> Božje ime, kao ni njime imenovana stvarnost, nije dakle jednoznačno, dohvatljivo i spoznatljivo poput drugih imena. Ono “nije više zamjenica kojom čovjek označuje svoga Boga; niti imenica koja ga smješta među ostala bića, niti pridjev koji ga opisuje nekom karakterističnom crtom. Ono se osjeća kao glagol, na čovjekovim usnama ono je odjek one riječi kojom se Bog definira”.<sup>5</sup> Bog se očituje kao stvarnost koja se ne da obuhvatiti u ljudskim spoznajnim kategorijama niti se u njih zatvoriti, što se očituje i kod otkrivanja njegova imena. “Ime, znak poznavanja, postaje šifrom za trajnu nepoznatost i bezimennost Božju.”<sup>6</sup>

U objavi Staroga zavjeta Bog se dakle predstavlja kao Bog nedokučivi, neobuhvatni, nepristupačni, štoviše i odsutni, Bog koji uvijek izmiče svakom ljudskom iskustvu, spoznaji, pa i najžarčoj želji. Biblijski je Bog, u oprjeci prema vidljivosti bogova, za čovjeka bitno nevidljiv, neuhvatljiv, izvan njegova vidokruga i prostora dostupnoga ljudskim osjetilima. I ova njegova nevidljivost, transcendencija, drukčijost, otajstvenost nije neko prolazno Božje svojstvo. Bogu kao Bogu pripada određenje tajne, otajstva, stvarnosti koja nadilazi čovjeka i koja se može misliti i razumjeti samo kao sveto otajstvo. Poznat kao teolog Božje otajstvenosti, K. Rahner u jednom će od svojih ranijih spisa naglasiti otajstvenost kao pripadnost Božjem biću tako radikalno da će reći: “Bog ne bi bio Bog, kada bi prestao biti tajna.”<sup>7</sup> Također će i J. Ratzinger naglasiti da Božja nedostupnost čovjeku nije nešto uvjetovano nemogućnošću ovostranosti ili vremenitosti, nego spada u samu Božju bit, u ono što u Bogu jednostavno tako jest. “Bog nije samo onaj koji se sada stvarno nalazi izvan ljudskoga vidokruga, ali kojega bi čovjek ipak mogao vidjeti kad bi samo bilo moguće ići dalje; ne on je onaj koji se bitno nalazi izvan toga, ma koliko se naš vidokrug proširio.”<sup>8</sup> U

<sup>4</sup> Usp. ADALBERT REBIĆ, *Središnje teme Staroga zavjeta, Biblijsko-teološki pregled starozavjetne poruke*, Zagreb, 1996., str. 38-42.

<sup>5</sup> Xavier LÉON-DUFOUR (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, “Jahve”, Zagreb, 1988., str. 389. (dalje RBT)

<sup>6</sup> Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo, Predavanja o apostolskom vjerovanju*, Zagreb, 1988., str. 100sl.

<sup>7</sup> K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, u: *Schriften zur Theologie IV.*, Einsiedeln 1960., str. 51-99., ovdje: str. 75.

<sup>8</sup> J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, str. 26.

tom smislu i objava, koliko god bila shvaćena kao skidanje vela s Božjeg lica, ona je otkrivanje onoga lica koje je za čovjeka bitno otajstvo. Objava Boga objava je Božje otajstvenosti.<sup>9</sup>

Ipak, uz ozbiljno shvaćanje i prihvaćanje Božje otajstvenosti, valja trajno imati na umu da se Bog svojom objavom ne poigrava s čovjekom, nego da objava u pravom smislu jest njegovo otkrivanje, da se dakle Bog čovjeku otkriva upravo zato da bi ga čovjek spoznao. Njegova riječ kojom izriče i iskazuje samoga sebe u isto je vrijeme zadržavanje Bogu primjerene nedokučivosti i slobode i nadilaženje svih ovostranih kategorija, a s druge strane svjedočenje bliskosti, trajne prisutnosti, priklanjanja čovjeku i darivanja samoga sebe, istovremeno “odbijanje kojim se Bog ne da zatvoriti u čovjekove kategorije...; a dar vlastite prisutnosti”.<sup>10</sup>

## 1.2. *Božja imanentnost*

Bog se objavljuje kao prisutni i blizi, kao onaj koji odlukom svoje volje slikovito rečeno ostavlja božanske sfere da bi boravio među narodom svog izabranja, da bi mu pokazao svoju ljubav i milosrđe. “*Vidio sam jade svoga naroda u Egiptu... Zato sam sišao da ga izbavim...*” (Izl 3,7-8). Glagol iz kojeg je izvedeno Božje ime uključuje dinamično, djelovanjem dokazano bivanje i prisutnost. Jahve je Bog koji je tu za čovjeka i za čovjeka: Ja jesam i bit ću tu. Prisutni.<sup>11</sup> Jahve je aktivno prisutan, svim svojim bićem stvara, pomaže, zalaže se za čovjeka i spašava ga. Zato je objava Božjeg imena u pravom smislu radosna vijest za Izrael, evanđelje Staroga zavjeta,<sup>12</sup> jer je otvoreno obećanje da Bog jest i da će trajno biti uza svoj narod.

Biblijski, dakle, Bog nije Bog daleki negdje daleko na nebesima, nego Bog, čije je boravište ova zemlja, koji “*od šatora do šatora i od prebivališta do prebivališta*” (1 Ljet 17,5) hoda prašnjavim putovima s pastirima svoga naroda i trajno boravi u tom narodu (Šekinah), u početku u prenosivom Kovčegu saveza koji su Izraelci nosili sa sobom po pustinji, a potom u hramu na Sionu, najkasnije u babilonskom progonstvu s prognanim

---

<sup>9</sup> Usp. W. KASPER, *Bog Isusa Krista*, str. 197.

<sup>10</sup> Rječnik biblijske teologije (RBT), str. 389.

<sup>11</sup> Usp. IVAN GOLUB, *Prisutni. Misterij Boga u Bibliji*, Zagreb, 1969., osobito: str. 5-19.

<sup>12</sup> Usp. REBIĆ, *Središnje teme Staroga zavjeta*, str. 39.

narodom i sam prognan i kao tješeći pratilac prisutan u bolima prognanstva svoga naroda. Ostatak Izraelov njegovo je prebivalište (Jeremija). Bog se objavljuje kao ljubav koja je uvijek s ljubljenim.

Ovoj milosrdnoj prisutnosti, za koju se Bog Izraelov jednom opredijelio, ostaje on vjeran do vijeka. Vjernost spada na samu bit Božju.<sup>13</sup> Njegovo ime Jahve iskaz je upravo te vjernosti, prisutnosti, stalnosti. I ova vjernost i stalnost kao sastavnica Božjeg bića koja biva potvrđena i objavom imena nije ničim uvjetovana, pa čak ni vjernošću njegova ljubljenog naroda. I kada je narod nevjeran, Jahve vjeran ostaje. “*Ja Jahve ne mijenjam se...*” (Mal 3,6). Tako, samo je Božje biće i Božja riječ jamstvo čovjeku za njegovo spasenje.

Rezultat Božje prisutnosti kao djelotvornog zahvata u povijest izabranog naroda ima za rezultat spasenje tog naroda. Spasenje se očituje kao povijesno iskustvo, ali i kao sveobuhvatan Božji mir (šalom) i blagoslov (beraka), darovana punina života za narod izabranja. Tako Božja objava i njegova spasenjska prisutnost u povijesti i kao povijest, čine ljudsku povijest poviješću spasenja. Unutar snage Božjih obećanja ona je otvorena budućnosti i očekivanju konačnih Božjih zahvata u „punini vremena“.<sup>14</sup>

Ova se mesijanska iščekivanja nove i snažnije prisutnosti počinju ispunjavati u Bogočovjeku Isusu Kristu i njegovoj objavi Boga kao Trojedinoga.

## 2. BOG ISUSA KRISTA

Novozavjetni pojam vjere (*πίστις*) naslanja se na starozavjetni korijen *mn* kojim se označuje egzistencijalno pouzdanje u Boga. Time je jasno da se pojmom vjere želi istaknuti nešto više i drukčije od običnoga poganskoga vjerovanja u postojanje bogova koje se u profanom grčkom izražava pojmom *νομίξειν*. Odnos čovjeka prema Bogu izražen pojmom *πίστις* specifikum je kršćanskog govora<sup>15</sup> i njime je označena sveobuhvatna ljudska egzistencija

<sup>13</sup> Usp. REBIĆ, *Središnje teme Staroga zavjeta*, str. 177.

<sup>14</sup> Usp. REBIĆ, *Središnje teme Staroga zavjeta*, str. 211-218.

<sup>15</sup> Prema G. Ebelingu nigdje drugo u klasičnoj antici nije odnos čovjeka prema Bogu opisan pojmom vjere. Usp. GERHARD EBELING, *Was heißt glauben?*, Tübingen, 1958., str. 10.

povjerenja i predanja Bogu kao i odgovor na konkretan navještaj spasenja u Isusu Kristu.<sup>16</sup>

Kršćani vjeruju da Bog u Isusu Kristu čini jedan novi i konačni korak u otkrivanju svoga bića čovjeku. Novost objave je u tomu što Bog sada otkriva samo svoje biće i pokazuje se trojstveno jedan, pokazuje se kao Otac, Sin i Duh Sveti. Bog otkriva da njegova stvarna jedincatost nije numerički pojam, nego je jedinstveno zajedništvo osoba. Božja savršena jedincatost nije kruta monolitnost, nego otajstvena pluralnost i savršena ljubav. Osim toga, ovu nutarnju tajnu svoga božanskoga bića ne razotkriva Bog čovjeku sada samo po izvanjskim djelima svoje ljubavi, nego izravno po Sinu,<sup>17</sup> koga šalje da postane jedan od ljudi. Bogočovjek Isus postaje *S nama Bog* da bi ljudima otkrio i objavio sve “*što je čuo od Oca*” (Iv 3,32). Ovo se ne događa samo po Isusovoj propovijedi o Bogu, nego je sama osoba Isusa Krista otkriveno lice Božje (usp. Iv 14,9), konačna Riječ Božja (usp. Heb 1,1-2), te stoga upoznati njega znači upoznati samoga Boga (usp. Iv 14, 7).<sup>18</sup>

### 2.1. *Bog – Emanuel*

Isusovo utjelovljenje ne označuje dakle dolazak nekoga drugoga Boga, niti njegov navještaj Oca proglašuje nekoga novoga Boga. “Od vijeka ne postoji nikoji drugi Bog nego Bog koji se objavio u životu Isusovu. Bog je bio, jest i bit će po svojoj biti samo onaj koji je sebe pokazao u Isusu Kristu.”<sup>19</sup> Pavao to svjedoči riječima: “*Mi imamo samo jednoga Boga, Oca. Od njega*

---

<sup>16</sup> Usp. PETER NEUNER, *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, u: WALTER KERN i dr. (izd.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, IV. Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg 1988., str. 51-67., ovdje: str. 53.

<sup>17</sup> O značenju te izravnosti Božje objave za ljudsku vjeru piše sv. Ambrozije: “*Cui magis de Deo quam Deo credam? Komu bih s obzirom na Boga trebao više vjerovati nego Bogu?*” Usp. AMBROZIJE, *Drugo pismo caru Valentinijanu*, Migne PL 16, 1015.

<sup>18</sup> Stoga će i kršćanska vjera nužno uključivati i držanje istinitim određenog nauka i prijanjanje uz njegov sadržaj i povjerenje i predanje osobi Bogočovjeka Isusa. Kršćani se tako ne mogu složiti s distinkcijom koju je izrekao cijenjeni židovski teolog M. Buber, govoreći o dvama načinima vjere: držanju istinitim sadržaja vjere, koji on označuje kao grčko-kršćanski način i povjerenju Bogu kao osobi, koji pripisuje židovstvu. Usp. MARTIN BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich, 1950.

<sup>19</sup> FRANZ COURTH, *Bog trojstvene ljubavi*, Zagreb, 1999., str. 89.



je sve, i za njega živimo. I jedan je Gospodin: Isus Krist. Po njemu je sve, i mi smo po njemu” (1 Kor 8,6).

Istu prisutnost koju je Bog posvjedočio Mojsiju “*Ehjuh immak*” – Ja sam s tobom (Izl 3,12), svjedoči anđeo kod navještenja Mariji: “*Jahve immak*” – Gospodin s tobom (Lk, 1,28). Radi se ipak o novom načinu prisutnosti Božje, koja je ne samo “povratak Boga prisutnoga, koji je bio udaljen, jer se čovjek bio udaljio od njega”,<sup>20</sup> nego o prisutnosti koja svojom bliskošću nadilazi svaku dosadašnju prisutnost, jer je prisutnost u samomu čovjeku.

Da se radi o novoj staroj prisutnosti, svjedoči i pisac četvrtog evanđelja kad za utjelovljenje druge božanske osobe piše da je to Riječ Božja koja je postala ljudsko tijelo i svoj šator razapela među nama – “*kai ho logos sarks egeneto, kai eskenosen en hemin*” (Iv 1,14). Jasna je to aluzija na starozavjetni šator Jahvine prisutnosti u Izraelu, ali isto tako i jasan naglasak na snažnijem intenzitetu bliskosti, jer se ovdje radi o Božjoj prisutnosti koja je ne samo bliza čovjeku, nego postaje sam čovjek. Štoviše, Bog preuzima u svoju egzistenciju ne samo ljudsku narav, nego upravo onu raspadljivu i zemljanu stranu ljudskoga bića, ono što kao Bog nikako ne bi smio biti: postaje meso, postaje materija, postaje ono što je po svojoj naravi osuđeno na propast i na smrt. Veća se bliskost i veća ljubav ne da misliti. Time Bog po svome Sinu koji je Emanuel – s nama Bog, svjedoči da je bliži čovjeku nego čovjek samomu sebi, te tako otkriva i kvalitetu svoga djelovanja i bit svoga bića: “*Bog je ljubav*” (1 Iv 4,8.16). Bog je prisutan na način ljubavi, on je ljubeća prisutnost. Bog među nama ljubavlju djeluje, on djeluje i zahvaća u ljudsku povijest tako što čovjeka ljubi.

Ova Božja ljubav nije samo vrhunac objave, nego i vrhunac ljubavi. Bog je takva ljubav koja ne daje nešto od svoga suviška ili nešto od sebe, nego samoga sebe žrtvuje za onoga koga ljubi. Utjelovljenje Sina može se razumjeti kao svojevrсни vrhunac “rastajanja” Boga od samoga sebe u njegovu samopredanju čovjeku iz ljubavi. Sin istina svojim postajanjem čovjekom ne prestaje biti Bog, ali on živi i dijeli ljudski život, on živi iskustvo razdvojenosti od Oca i izloženosti čovjeku, on preuzima na sebe poniženje do smrti na križu. Tako upravo u križu i smrti Sina biva sam Bog iskazan kao ljubav. Radi se o trpljenju, boli i smrti

<sup>20</sup> I. GOLUB, *Prisutni*, str. 21.

koji se filozofski gledano ne bi mogli, a vjernički gledano ne bi smjeli misliti u Bogu, ali se mogu i smiju misliti kao trpljenje, bol i smrt iz ljubavi. Biblijski je Bog ljubav, a križ je vrhunac objave Boga – ljubavi, vrhunac Božje kenozе (usp. Fil 2,6-11) koja je počela onim prvim samoiskazom Boga u stvaranju svijeta, a nastavljala se i produbljivala svakim korakom približavanja čovjeku i privlačenja čovjeka.

Spoznaja Boga odsada upućuje na čovjeka Isusa, koji je s Onim komu čovjek ne može vidjeti lice razgovarao kao sa svojim Ocem licem u lice.<sup>21</sup> Boga se sada više ne može odvojiti od odnosa očinstva, i to ne bilo kakvoga očinstva. nego očinstva koje je ljubav. Po Kristu tako spoznajemo da je Bog beskonačnost koja se spušta do ljudske konačnosti i u nju ulazi, uzima je na sebe. Bog postaje čovjeku neshvatljiva bliskost. “*Veće ljubavi nitko nema od ove: da tko život svoj položi za svoje prijatelje*” (Iv 15,13). Ova nam bliskost ljubavi biva objavljena i proglašena po Isusu Kristu u Duhu Svetom.<sup>22</sup>

S Isusom, koji je Emanuel – s nama Bog, otvara se novo razdoblje odnosa Boga i čovjeka i ostvaruje se nova i konačna prisutnost Boga među ljudima. No, ni ovim vrhuncem objavljene i posvjedočene prisutnosti i bliskosti ne prestaje i ne biva dokinuta ona već u Starom zavjetu izrečena Božja transcendentnost i otajstvenost, štoviše, ona sada biva još eksplicitnije izrečena i pokazana u svojoj apsolutnosti.

## 2.2. Bog – apsolutno otajstvo

Objavljenje tajne ljubavi ne znači i ne može značiti dokidanje Božje otajstvenosti, skrivenosti i nedostupnosti. Božje sebedarje i samopriopćenje čovjeku biva “na način samozataje, šutnje, daljine, trajne samosuzdržanosti u jednoj bezizražajnosti”.<sup>23</sup>

Već od samoga početka Novoga zavjeta jasno je da Božjem bitku imanentna nedostupnost ostaje nedokinuta oznaka Božjega bića. Na Marijino pitanje anđelu kod navještenja “*Kako će to biti?*” (Lk 1,34) biva joj dano jedino razjašnjenje da će se Božje utjelovljenje dogoditi na način kako je to jedino Bogu znano

---

<sup>21</sup> Usp. JOSEPH RATZINGER-BENEDIKT XVI., *Na putu k Isusu Kristu*, Split, 2005., str. 25.-26.; također ISTI, *Isus iz Nazareta*, Split, 2008., str. 23-24.

<sup>22</sup> Usp. W. KASPER, *Bog Isusa Krista*, str. 203-204.

<sup>23</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien, 1976., str. 73.

i moguće. “*Duh Sveti sići će na te i sila će te Svevišnjega osjeniti. Zato će to čedo i biti sveto, Sin Božji.*” (Lk 1,35) Radi se ponovno o istomu svetom Bogu (sila Svevišnjega!) o kojemu kao svetomu svjedoči cijeli Stari zavjet. I radi se ponovno o nedostupnosti božanskog otajstva, o nečemu što je Bogu moguće (usp. Lk 1,37), a čovjeku sjenovito, zamagljeno, nepojmljivo i u konačnici nedostupno. I u Novom se zavjetu radi o istomu Bogu Staroga zavjeta komu nije moguće vidjeti lice (osim lica čovjeka koje je Sin Božji sada uzeo), što se pokazuje u njegovu obraćanju čovjeku preko anđela ili snova (usp. Lk 1,5-20; 1,26,38; Mt 1,20-23; 2,13; 2,19-20). Iako Bog otkriva ono konačno o sebi što čovjek treba znati, njegovo nutarnje biće trajno ostaje neobuhvatljivo i nesvodivo na pojmove ljudskoga shvaćanja i razumijevanja.

Ovo dolazi do vrhunca u događaju Isusova križa i smrti. Trpljenje i smrt u kojima se Božja svemoć iskazuje kao najveća nemoć, iako su vrhunac objave jer su zapravo radikalna objava Boga – ljubavi, postaju najveći nesporazum i *scandalum* za ljudsko shvaćanje. Ljubav do smrti na križu ono je krajnje što je Bogu moguće, vrhunac ispunjenja božanskih obećanja,<sup>24</sup> jer upravo smrću ulazi Bog bespridržno u ljudski život i ljudsku povijest da bi ih do kraja prožeo svojom božanstvenošću. Božje sebedarje kroz smrt i patnju nije dakako razbožanstvenje Boga nego pobožanstvenje čovjeka što je krajnji Božji cilj s čovjekom, ali ovaj svoj cilj iskazuje i priopćuje Bog tiho i skriveno, štoviše upravo pod suprotnošću one stvarnosti koja se nikako ne bi smjela misliti kao božanska. Po ljudskoj logici Bog ne bi smio ni mogao umrijeti. Onaj koji to može nije Bog. No ovdje se Život očituje u smrti, snaga i svemoć u nemoći, mudrost u ludosti križa (usp. 1 Kor 1,18-31), Bog u potpunoj i radikalnoj oplijeni od božanskoga i preuzimanju ljudskoga (usp. Fil 2,6-11), dakle vrhunski tajnovito, neshvatljivo, otajstveno.

Nutarnji uvjet kako za Božje utjelovljenje tako i za smrt na križu jest unutarbožansko razlikovanje Oca i Sina i Duha Svetoga. Bog je Otac Isusa Krista, Isus je njegov ljubljani Sin, a Duh Sveti zajedništvo obojice. Bog je trojstveno zajedništvo osoba i ova trojstvenost otvara mogućnost prostora za čovjeka unutar samoga Boga. Bog ljubi i Bog je ljubav jer je zajedništvo ljubavi Oca i Sina i Duha Svetoga. Tako je moguće da tek u svjetlu ove novozavjetne objave Božje trojstvenosti bude osvijetljeno i

<sup>24</sup> Usp. W. KASPER, *Bog Isusa Krista*, str. 297.

Božje “razotkrivajuće nuđenje samoga sebe u Starom zavjetu” posredovano po “Riječi” koja ga uprisutnjuje i u “Duhu” koji omogućuje razumijevanje Riječi, otkrivajući sada oba ova “posredovanja” “kao uistinu i sama božanska”, otkrivajući dakle Boga “u jedinstvu i različitosti”.<sup>25</sup> Ipak, dok govorimo da novozavjetna objava osvjetljuje starozavjetnu, istovremeno opet moramo priznati da je ovo konačno i nepovratno samoočitovanje Boga trojstvenoga čovjeku ujedno i najtamnije. Ako se za sveukupnu objavu Boga može reći da je objava otajstva, onda je objava Trojstva *mysterium stricte dictum*, otajstvo u najstrožem smislu riječi, apsolutno otajstvo.

Dakako, kad se govori o Božjoj otajstvenosti i o Bogu kao tajni, ne misli se ponajprije na nedostupnost Božjeg bića ljudskoj spoznaji i ljudskom mišljenju, nego na otajstvo spasenja. Stoga je moguće razumjeti da ni vrhunac objave i Božjeg sebedarja tajnu Boga ne dokida, nego upravo otkriva i pokazuje, ali kao tajnu. Govor o Božjoj otajstvenosti i nedostupnosti stoga, po uzoru na otačku teologiju, nije razlog skepsi ili povod šutnji, nego jer je pozitivan iskaz o Bogu, potiče na doksologiju i preduvjet je ispravna govora i poniznoga stava pred Bogom.<sup>26</sup>

Ako polazimo od prvotno izrečene činjenice da je kršćanska vjera interpersonalan odnos povjerenja i egzistencijalnog predanja, a implicira dakako i čin spoznaje i prihvaćanja objave kao objektivne istine, da je dakle sveobuhvatan ljudski odgovor na Božju objavu, onda njezino ispravno razumijevanje i pozitivan iskaz treba graditi na činjenici nepobitnog sklada upravo eksplicirane Božje transcendentnosti i Božje imanentnosti koje proizlaze iz objave. Postavlja se pitanje, kakvom vjerom čovjek može i treba primjereno odgovoriti ovom živom Bogu?

### 3. LJUDSKI ODGOVOR BOGU

Na Božji govor, na objavljeno otajstvo Boga, čovjek može odgovoriti povjerenjem i predanjem. No, upravo činjenica da se radi o sveobuhvatnom i egzistencijalnom povjerenju čovjeka na ponudu i poziv otajstvenoga Boga ukazuje na to da vjera nije i ne može biti jednoznačan pojam, nego uključuje svu kompleksnost

---

<sup>25</sup> Usp. K. RAHNER, *Teološki spisi*, Zagreb, 2008., str. 77-109, osobito: str. 106.

<sup>26</sup> Usp. W. KASPER, *Bog Isusa Krista*, str. 204.

kako čovjeka u samomu sebi, tako i konkretnih životnih situacija i iskustava. Stoga se kršćanska vjera možda može izreći riječima kojima Romano Guardini izriče i ljudsku osobu “način na koji sam od Boga pozvan i kako na njegov poziv trebam odgovoriti”<sup>27</sup>. Ova osobnost odgovora na objavu otajstvenoga Boga uključuje višeznačnost koja se također može nazvati otajstvenom. U kontekstu naglašenoga govora o krizi vjere osobito je unutar te višeznačnosti vjere značajno promotriti ljudska iskustvo sumnje, pitanja i paradoksa.

### 3.1. *Iskustvo sumnje*

Svatko tko se ikada ozbiljnije pozabavio promišljanjem vjere, prije svega egzistencijalno, ali i spoznajno, suočio se zasigurno i s njezinom trajnom krhkošću i nezaštićenošću, pa i kad se radi o posvjedočenom vjerničkom opredjeljenju. Ova ugroženost neizvjesnog pred iskustvenim, nedostupnog pred opipljivim, želje i slutnje pred iskušenjem pozitivizma i egzaktnosti, stvara dilemu iz koje nema laganog ili jeftinog izlaska, pa ni za onoga tko bi svim svojim bićem htio i želio vjerovati. Ako vjera želi biti stav i opredjeljenje, temelj životne nade i ljubavi, što uključuje distinkciju i odmak od praznovjerja i površnosti, onda je i ovaj prolazak kroz iskustvo sumnje gotovo neizbježno njezin sastavni dio.

Budući da u kršćanstvu govorimo o vjeri u živoga Boga koji je kako smo vidjeli transcendentna imanentnost i imanentna transcendentnost, onda vjera nužno uključuje i “neobičnu blizinu izvjesnosti i neizvjesnosti, koja ne samo da obilježava nego i tvori unutarnje stanje onoga tko vjeruje”<sup>28</sup>. Budući da je Bog u koga vjerujemo apsolutno Otajstvo, vjera mora biti očišćena od bilo kakve dohvatljivosti i priručnosti Boga i ostati vjera u nedostupnost i nevidljivost. Pozivajući se na Tomu Akvinskoga, filozof Josef Pieper stoga govori o elementu savršenosti i elementu nesavršenosti u vjeri; “savršenost je u čvrstoći suglasnosti, nesavršenost u tome da se ne ostvaruje nikakvo gledanje”<sup>29</sup>. Vjera, kako nas uči poslanica Hebrejima,

<sup>27</sup> R. GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Paderborn, 1980., str. 42.

<sup>28</sup> J. PIEPER, *O vjeri, Filozofska rasprava*, Zagreb, 2012., str. 42.

<sup>29</sup> J. PIEPER, *O vjeri*, str. 42.

jest “*već neko imanje onoga čemu se nadamo*” (Heb 11,1), ali Boga kojemu vjeruje čovjek nikada ne može imati niti posjedovati.

Već na primjeru Abrahama, kojega i Stari i Novi zavjet nazivaju ocem vjere, očituje se vjera u Boga, čija i osoba i naumi u konačnici ostaju čovjeku nedostupni i skriveni. U trenutku kada od Abrahama traži život sina može se naslutiti da Abrahamova vjera poprima obilježja nutarnjeg nemira (cogitatio) i nesigurnosti jer zahtijeva iskorak u životni rizik, štoviše u samu smrt. Bog Abrahamovu vjeru stavlja na kušnju tražeći od njega ono što najviše ljubi i što je više nego njegov vlastiti život, ne dajući pri tom nikakva objašnjenja i ostavljajući svoja vlastita obećanja prekrivena šutnjom. Abraham živi vjeru u “*pomrčini Boga*”, te se ova tama vjere može nazvati nutarnjom sumnjom, jer se čini ne samo protivna logici, razumu i iskustvu dosadašnjeg hoda s Bogom, nego protivna i sadržaju obećanja koje mu je sam Bog izrekao. Ipak, ova nutarnja sumnja kod Abrahama nikada neće prijeći u oživotvorenu sumnju, te će on upravo ovo nutarnje razdiranje i bol prinijeti kao svjedočanstvo uvjerenja da Božja riječ i njegov zahtjev nadilaze vlastito iskustvo, spoznaju i osjetila. Uvjeren u vjerodostojnost Božju on ono što ne vidi povjerava Onomu koji neposredno vidi ono što njegov pogled nikada i ne bi mogao dosegnuti. Stoga ga Pavao u poslanici Rimljanima ističe kao primjer temeljnog pouzdanja u Boga: “*Povjerova Abraham Bogu i to mu se uračuna u pravednost*” (Rim 4,3.9).<sup>30</sup>

Upravo je na Abrahamovu primjeru očito da nesigurnost i sumnja vjere nije i ne mora biti samo sumnja u Boga i njegovu riječ, nego je ona više sumnja čovjeka u samoga sebe, jer se radi o situacijama u kojima se iskustva bliskosti s Bogom i njegove blagonaklonosti čine nestvarna i umišljena, više kao plod vlastite želje, nerazumnosti ili ludosti. Čovjek se pita je li njegovo vlastito iskustvo Boga bilo autentično, je li ispravno čuo i razumio poziv, jer kako je moguće da bi Bog tražio upravo ono što sada izgleda kao poništenje njegova vlastitog obećanja? Radi se o božanski velikom, stoga čovjeku i njegovu iskustvu nedokučivom, te je ljudski razumljiv nemir izazvan nedostatkom bjelodanosti i potrebne jasnoće.

---

<sup>30</sup> U poslanicama Rimljanima i Galaćanima Pavao ističe Abrahamovo opravdanje vjerom nasuprot vršenju Mojsijeva zakona. Više o tome vidi u članku Marijan VUGDELJA, *Svjedočanstvo Pisma za Abrahamovo opravdanje vjerom (Rim 4,1-25)*, u: BS 76 (2006.), 3, str. 633-694., ovdje str. 644.

Upravo kao potrebu za jasnoćom i izvjesnošću ovu se sumnju može promatrati gotovo kao sastavni dio vjere, te ona kao takva ne samo da je razumljiva ljudska reakcija, nego na putu sazrijevanja vjere može biti pročišćavajuća i korisna. Upravo stoga ona nije rijetkost ni u iznimno snažnim svetačkim životima. Ako pogledamo iskustva vjere velikih svetaca, poput Franje Asiškoga, Terezije iz Lisieuxa ili sveteice našega doba Majke Terezije, sva su natopljena i pročišćena dubokom i radikalnom sumnjom vjere. Poznato je primjerice kako karmelićanka iz Lisieuxa, čiji je život od djetinjstva bio prožet vjerom i ljubavlju za Boga, opisuje svoju duhovnu suhoću i iskustvo sumnje i nevjere u kojem se pred smrt poistovjećuje s indiferentnim kršćanima i ateistima.<sup>31</sup> Potresno je čitati i pisma Majke Terezije u kojima ispovjednicima piše da je u njezinoj vjeri “sve tama”, “strašna praznina” i “osjećaj odijeljenosti od Boga”. Štoviše, dok svakodnevno predano služi najsiromašnijima među siromasima, ona doživljava “da su i sami stupovi njezina života – vjera, ufanje i ljubav – nestali” i da je “tama prigušila sigurnost ljubavi Božje prema njoj i stvarnost neba”.<sup>32</sup> Ova pak iskustva nimalo ne potamnjuju veličinu svetačkih života kojima pripadaju, nego upravo pokazuju herojski način življenja vjere koja nije nikakva romantika, nego nasljedovanje Krista Rasketoga.

Ako grčkom riječju *xpíotíc* označavamo lučenje, razlučivanje, prosudbu, rastavljanje, odluku, kušnju, onda se ova nutarnja sumnja s pravom može smatrati pravom krizom, procesom sazrijevanja i ozbiljenja kršćanske vjere. Koliko god bilo bolno i koliko god se na prvi pogled tako činilo, iskustvo sumnje nije razarajuće, nego pročišćavajuće za istinsku vjeru. Ono čovjeka upućuje na spoznaju da je vjera iskustvo transcendentnog i čovjeku nedokučivog. To u konačnici znači da ovo iskustvo uključuje u konkretnoj svakidašnjici priznati i prihvatiti dimenziju nesigurnosti, rizika i neke vrste tame i sumnje kao trajnoga obilježja vjere. Iskustvo živoga Boga uključuje i iskustvo mukotrpane i nepodnošljive Božje šutnje i odsutnosti i trajan hod s Njim kao skrovitim, te životno svjedočenje da se živi i slobodni Bog ne dopušta ujarmiti u ljudske namisli i želje.

<sup>31</sup> Usp. HANS URS VON BALTHASAR, *Aktualität von Lisieux*, u: Geist und Leben 46 (1973.), 2, str. 126-142., ovdje: str. 142.

<sup>32</sup> Usp. BRIAN KOLODIJCHUK (prir.), *Majka Terezija. Dođi, budi moje sujetlo. Privatna pisma “sveteice iz Calcutte”*, Split, 2012., str. 198. 205-206.

U bogove se ne sumnja, jer su oni uvijek nadohvat čovjeku i njegovoj pobožnosti, dok je pravi Bog nadilaženje svih naših očekivanja, ona drukčijost koja mora poljuljati i uzdrmati pobožna iščekivanja navikla na idole i predvidiva djela ljudskih ruku. Sumnja je stoga, koliko god ranjavala ljudsku čežnju i potrebu za bliskošću, te bila definirana kao iskustvo boli, istovremeno divna spoznaja ljudskosti i poniznosti primjerene čovjeku pred Bogom. Iskustvo sumnje ne dopušta čovjeku oholosti pa ni zbog njegove vjere.

A budući da tama sumnje kao oštrica krize nikada ne ide između čovjeka i čovjeka, nego je uvijek razdjelnica između čovjeka i Boga i unutar čovjeka samoga, sumnja je već i zbog toga sredstvo poniznosti jer je zajednička i vjerniku i nevjerniku.<sup>33</sup> Upravo zato što iskustvo sumnje kao nijedno drugo iskustvo briše oštre granice među njima, pokazujući obojici relativnost ljudskih napora, spoznaja, želja i argumenata, a naglašavajući ono što ih obojicu nadilazi i čini jednakima u njihovoj ljudskosti i stvorenosti, upućuje ih da se kao braća okrenu jedan drugomu i zajedničkom traganju.

### 3.2. *Iskustvo pitanja*

Traganje za istinom bitno je obilježje vjere. Kršćanska je vjera vjera u Boga istinitoga, kojega nam je njegov Sin objavio. "*Znamo: Sin je Božji došao i dao nam razum da poznamo Istinitoga*" (1 Iv 5,20). Upravo zato što vjeruje Božjoj božanstvenosti, tj. snazi i smislu koji stoji iza Riječi Božje, vjera se ne boji prolaska kroz otvorena i objektivna pitanja. Stoga suočavanje smisla s objektivnim kriterijima istinitosti nije razaranje misterija, nego temeljni i prastari zadatak kršćanskoga vjerovanja. Kršćanska vjera ne smije biti iracionalna, nerazumna ili protivna razumu. Štoviše, razumska spoznaja može i mora u svojoj objektivnosti pomoći individualnoj vjeri da ostane kod Riječi Božje kao svoje glavne teme, da ne bi na svom putu kroz nezaštićenu pobožnost propala do praznovjerja.<sup>34</sup> Ovu objektivnost primjerenu Božjoj božanstvenosti pronalazi kršćanska vjera naj snažnije u spoznaji Krista. "*I mi vjerujemo i znamo: ti si Svetac Božji*" (Iv 6,69).

---

<sup>33</sup> Usp. J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, str. 20-23.

<sup>34</sup> Usp. P. NEUNER, *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, str. 51-67.



Vjera u Isusa jest ispunjenost u susretu s njime i ponesenost obećanjima koja ispunjavaju čežnju za spasenjem, ali u ovu vjeru bitno spada i sadržaj nauka koji Isus donosi.<sup>35</sup> Bog Isusa Krista nije neka zamračena tajna, nego objavljeni Bog kojeg susrećemo u konkretnoj Isusovoj povijesti koja nas je sve zahvatila. U spoznaji ove vjere bivaju posredovani spasenje i život. A svaka ozbiljna spoznaja počinje ozbiljnim pitanjem. Pri tom pitanje nije iskaz sumnje, nego čežnja za spoznanjem. Primjer je takvog pitanja Marijino otvoreno pitanje: “*Kako će to biti?*” (usp. Lk 1,34), kao i pitanje Ivanovo: “*Jesi li ti onaj koji ima doći ili drugoga da čekamo?*” (Mt 11,2). Ova pitanja samo na prvi pogled zvuče kao sumnja vjere, ali istinski ona nisu oprječnost vjeri ili njezin nedostatak. Zapravo, ona se jednostavno moraju postaviti, kako zbog poštenog mišljenja i odgovornosti, tako i zbog nutarnjeg zakona ljubavi koja čezne spoznati onoga koga ljubi. Utemeljena su na nutarnjoj sigurnosti da je vjerovano istinito i spoznatljivo, te da kao takvo može biti i posredovano.<sup>36</sup> Vjera bez spoznaje istine trenutačno možda i može biti utješno religiozno iskustvo, ali uvijek stoji u opasnosti da se pokaže kao iluzija, a kao takva nije ni čovjeka ni Boga dostojna. “Vjera koja ljudski i racionalno ne bi bila odgovorno prihvaćena, bila bi ne samo čovjeka nego i Boga nedostojna.”<sup>37</sup> Štoviše, bijeg i odmak od racionalnoga može biti njezina ozbiljna ugroza, pa i na sasvim osobnoj razini. Vjera i unutar subjektivne razine ne smije izbjegavati izlaganje objektivnosti i ne smije se odricati pitanja o istinitosti. Kršćansko vjerovanje, koje kaže: “*Ti si Krist, Sin Boga živoga*”, iako je odgovor na osobno postavljeno pitanje:

<sup>35</sup> Kod sinoptika je razvidno da onaj kojega je zanio učitelj (διδάσκαλος) iz Nazareta prihvaća i njegovu poruku kao nauk (διδασκαλία), dakle uz dimenziju osobnoga egzistencijalnog prijanjanja, tu je i objektivno-sadržajna dimenzija, prihvaćanje sadržaja koji su s tom osobom povezani. I kod Ivana vjera je usko povezana sa spoznajom, štoviše, upravo kroz spoznaju vjere čovjeku biva posredovano spasenje.

<sup>36</sup> Već u Starom zavjetu nalazimo vjeru, koja nije slavljena kao nekakav ritual niti doživljavana kao mistično poniranje u neizrecivu tajnu, nego je bila upućena na povijesno sjećanje i pamćenje, dakle na razumno znanje. Vjera je upućena na spoznanje o događajima spasenja iz prošlosti, ali i o Jahvi, koji “*ide pred vama*” (Pnz 9, 3), dakle znanje o Jahvinoj postojanoj prisutnosti. Bez ovoga “znanja” o Bogu povijesna vjera uopće ne bi bila moguća. Štoviše, može se reći da se povijesno izranjanje logosa (intelekta) iz mitosa upravo poklapa s pojavkom objavljenе vjere Staroga zavjeta. Upravo je ova dimenzija vjere utemeljenje i opravdanje znanstvene teologije kao kritičke refleksije sadržaja vjere.

<sup>37</sup> W. KASPER, *Bog Isusa Krista*, str. 21.

“A vi, što vi kažete, tko sam ja?” (usp. Mt 16,15-16), nije puka osobna prosudba nego izjava o spoznanju objektivne istine o Isusu kao Bogu.

No, osim ovoga pitanja koje se može nazvati pitanjem traganja, postavlja čovjek Bogu i jedno drugo pitanje, pitanje prigovora. Jednako kao i prvo i ovo pitanje polazi od ljudskog ograničenja i nemogućnosti da pronikne u Božje spoznanje. Za razliku od prvoga koje proizlazi iz poniznosti, ovo pitanje proizlazi iz poniženja, i to poniženja koje čovjeku nanose nadmoćni neprijatelji, trpljenje i smrt. Ovo pitanje ne dovodi u sumnju Božje postojanje, štoviše, ono polazi od Božje egzistencije i Božje svemoći, ali osporava temeljno Božje određenje – ljubav. Shvaćena kao tradicionalni metafizički pojam, Božja se svemoć ne može misliti u povezanosti s ljubavlju koja je uvijek upućena na prihvaćanje od drugoga i stoga u perspektivi ovostranosti sasvim nemoćna. Radi se o dobro poznatom teodicejskom pitanju, pitanju o Bogu naočigled patnje i smrti, zapravo o sumnji u Božju blizinu i njegovo obećanje ljubavi i vjernosti.<sup>38</sup> To je pitanje formulirano kao pitanje “zašto?”, ali i kao pitanje “gdje?”

Polazeći od temelja biblijske vjere da “Bogu ništa nije nemoguće” (usp. Post 18,16), čovjek se unutar iskustva trpljenja i boli osjeća zbunjen i kao nejasnoću i prigovor upućuje pitanje “zašto?” Zašto Bog dopušta, ili zašto ne spriječi patnju, osobito nevinih i vjernih? Pitanje trpljenja, osobito boli gubitka onih koje ljubimo, tako je radikalno iskustvo da se i unutar najbliskijeg prijateljavanja s Bogom i potpune uvjerenosti u iskustvo vjere nameće čovjeku kao ugroza tog prijateljstva i bliskosti. Uz prigovor nejasnoće upućuje čovjek Bogu i prijekor razočaranja, uobličjen u Martine riječi: “*Gospodine, da si bio ovdje brat moj ne bi umro*” (Iv 11,21). To nije prigovor nevjernika, nego istinskog Božjeg prijatelja koji izražava razočaranje zbog Božje odsutnosti koju ne može razumjeti. To je spočitavanje autentičnosti ljubavi, koja da bi bila ljubav mora biti vjerna i prisutna, pogotovo u trenucima boli. I opet je temeljni problem povezati Boga ljubavi s iskustvom transcendentnosti koja nije čovjeku na dohvat, te

---

<sup>38</sup> O teodicejskom pitanju više različitih priloga u: Willi ÖLMÜLLER (ur.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München, 1990., kao i Walter GROSS – Karl-Josef KUSCHEL, *“Ich schaffe Finsternis und Unheil!” Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz, 1992. i u ovim djelima literatura na koju upućuju.

se postavlja temeljno teološko pitanje “gdje?” Gdje je Bog dok ga trebam?

Ipak, koliko god se činilo da je ovo traganje za razumijevanjem patnje i smrti te pitanje o Božjoj upletenosti u ljudsku patnju bezbožan ljudski krik, mora se priznati da ono u biti nije negacija vjere, nego svojom ogoljenošću i razotkrivenošću vodi radikalizaciji odnosa čovjeka s Bogom. U patnji padaju sve maske i čovjek mora samomu sebi razotkriti istinu vjere ili nevjere. Nije stoga rijetkost da tek unutar radikalnih i rubnih životnih iskustava započinje i iskrena vjera i najozbiljnija teologija. Sasuti nekomu u lice prigovor može samo onaj tko vjeruje da pred njim stvarno stoji netko, da taj netko ima lice i da može čuti, štoviše da mu je stalo do onoga što čuje. A to jest istinska vjera. Nema lakoga odgovora na ovo pitanje ili ga unutar vremenitosti i ovostranosti uopće nema, ali njime započinje ozbiljan razgovor. Iz ozbiljnosti i dubine istinskoga krika za Bogom čovjek i dolazi do pravoga Boga, Boga križa i Boga ljubavi. Boga koji je sav za čovjeka, iako ne po mjeri čovjeka.

### 3.3. *Iskustvo paradoksa*

Vjera u Boga nedohvatljivoga, drugačijega, izvan ljudskoga dometa, samo je jedna strana kršćanske vjere. Jednako bitna jest i njezina druga strana, tj. činjenica da je to vjera u Boga unutar ljudskoga svijeta i povijesti, Boga koji je postao čovjekom. “Time se ona pokazuje kao objava, jer premošćuje ponor između vječnoga i vremenitoga, između vidljivoga i nevidljivoga, jer nam omogućuje da Boga sretnemo u liku čovjeka, Vječnoga u liku vremenitoga bića, da ga sretnemo kao jednoga od nas. Njezin zahtjev da se prizna kao objava temelji se na tome, što je na neki način ono što je vječno privela u naš svijet.”<sup>39</sup> Isus Krist, Bog i Sin Božji, otkrio nam je Boga, objavio ga, izložio ga.<sup>40</sup> Božji dolazak među nas i njegovo umiranje za nas vrhunac je Božjeg samoizlaganja čovjeku. Bog je u Isusu pokazao svoje vidljivo i opipljivo lice.

Ipak, čini se da upravo ovaj vrhunac kršćanske objave koji je i vrhunac Božje bliskosti najviše zbunjuje čovjeka i postaje za

<sup>39</sup> J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, str. 30.

<sup>40</sup> Usp. Iv 1,18: “Boga nikada nitko nije vidio: Jedinorođenac – Bog, koji je u krilu Očevu, on ga je objavio.”

njega najveći “*scandalum*”, mjesto na kojem se najčešće spotiče. Koliko god zadivljivala Božja ljubav prema čovjeku do te mjere da je sam postao čovjekom, još više zbunjuje sama mogućnost kako činjenice utjelovljenja tako i smrti. Tako u Isusu Kristu, gdje se Bog najviše razotkriva i najjasnije pokazuje svoje lice, dolazi zapravo do vrhunca otajstvenost i skrivenost Božja. Ne može se unutar ljudskoga poimanja, ljudske logike i ljudskoga iskustva misliti ovakvoga Boga. Naviknut na svoje bogove, na njihovu zastrašujuću veličinu i udaljenost, čovjek jednostavno ne može misliti božansko u ljudskome i vječnost u vremenitome. “Ono što izgleda da nam Boga sasvim približuje, tako da ga možemo doticati kao jednoga od nas, slijediti njegove stope i upravo ih mjeriti, upravo je to u određenom, sasvim dubokom smislu postalo pretpostavkom za ‘Božju smrt’, smrt koja trajno oblikuje povijesni tok i čovjekov odnos prema Bogu. Bog nam je postao tako bliz da ga možemo ubiti, i tako, čini se, on prestaje za nas biti Bog.”<sup>41</sup> Baš zato što je toliko jednostavno i pristupačno, što nam se Bog sam prignuo, mi ovoga Boga ne možemo Bogom prihvatiti i zato usponom i bijegom iz svega ovozemnoga posežemo i tragamo za nečim što nam se čini više božanskim. Bog Isusa Krista kao da religioznom čovjeku nije dovoljno božanski. Kršćanska vjera nerijetko upravo kršćanima izgleda odveć obična, ovozemna i racionalna, a pozornost privlače religije, njihovi obredi, kult, žrtve, pobožnosti, pa se kršćanska vjera i ostavlja pod izlikom neke „više“ pobožnosti koja čovjeku daje osjećaj (a osjećaj je bitan!) da je iskoračio iz običnosti ljudskoga i zemaljskoga i da se konačno nalazi u sferi božanskoga.<sup>42</sup>

Odatle proizlazi da se upravo zadovoljavanje neobraćene, ali uvijek pritajene prirodne religioznosti iskazuje unutar kršćanstva kao najveće bezboštvo. Pobožnost u kojoj smo Boga orobili njegove otajstvenosti i sveli na razinu kumira, nekoga svoga osobnoga ili kućnog boga zdravlja, koristi, moći, uspjeha, postaje najopasnije nijekanje objavljenoga Boga. Nasuprot tomu,

---

<sup>41</sup> J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, str. 31.

<sup>42</sup> Opće je prihvaćeno da je među Isusovim učenicima bilo onih koji su k njemu prešli iz kruga učenika Ivana Krstitelja. Međutim iako je manje poznato, neki bibličari smatraju da je vrlo vjerojatno bilo i obrnutih prelazaka. Oni se mogu razumjeti u smislu onoga zahtjeva koji učenici postavljaju Isusu da ih nauči moliti kao što je i Ivan naučio svoje učenike (usp. Lk 11,1). Vrlo je vjerojatno da je već u Isusovo vrijeme između najbližih učenika bilo onih koji su ga ostavljali tražeći „više“ oblike pobožnosti.

kršćanska vjera mora ostati ponizan i trajan hod približavanja otajstvu koje ju uvijek nadilazi.

Izdržati ovu napetost otajstvenosti i bliskosti, odnosno trajno u njoj koračati bez da ju se svede na shvatljivo spoznatljivo, temeljna je oznaka kršćanske vjere. Govorimo o paradoksu koji se iz ljudske perspektive može činiti kao spajanje nespojivoga, ali se u savršenstvu Božjeg bića pokazuje kao nedokidiv sklad, harmonija koja ne negira logiku, nego izaziva divljenje. Vjera upravo stoga i jest vjera, jer u njoj uvijek ostaje dimenzija nedohvatljivosti, predanje stvarnosti koju se samo sluti i ljubi. I u koju se, eto, vjeruje jer je nevjerojatna. Ovaj paradoks kršćanske vjere izvrsno ocrtavaju Tertulijanove riječi kojima je izrekao svoju vjeru u Boga raspetoga i uskrsnuloga: “Božji je Sin razapet, ne stidim se zbog toga upravo jer je sramno; Božji je Sin umro, veoma je vjerodostojno jer je protiv pameti; on je i umro pa uskrsnuo, a to je sigurno upravo stoga jer je nemoguće.”<sup>43</sup> Kasnije su ove riječi sažete u poznatu rečenicu “*Credo quia absurdum*”, pri čemu “*absurdum*”<sup>44</sup> ovdje ne znači ni laž, ni sljepoću, ni iracionalnost, ni besmislenost, nego *παράδοξος* u smislu istine koja je neočekivana i nadilazi uskoću ljudske osobne stvarnosti i ograničenoga iskustva jer je istina ljubavi i to neograničene ljubavi. U tom smislu i betlehemska štala i križ, utjelovljenje i raspeće, zaista su za čovjeka ‘absurdum’, jer se radi o božanskoj mjeri ljubavi koja nadilazi svaku ljudsku smislenost.

#### ZAKLJUČAK: KRIZA VJERE?

U apostolskom pismu *Porta fidei* kojim papa Benedikt XVI. proglašava *Godinu vjere* već nam prve stranice otkivaju papinu zabrinutost zbog “*duboke krize vjere kojom su pogođene mnoge osobe*”<sup>45</sup> u suvremenom društvu. No, govor o krizi vjere nije nov, štoviše, čini se uvijek aktualnim govorom i svako ga vrijeme opravdano postavlja. Pri traženju odgovora nerijetko

<sup>43</sup> Tertulijan, *De carne Christi* V.,4 (CCL 2, 881). Prijevod prema KASPER, *Bog Isusa Krista*, str. 291.

<sup>44</sup> Ovdje spadaju i one težnje i nagnuća unutar kršćanstva, koja se pozivaju na Pavlov navještaj o raspetom Kristu, o “ludosti” križa i propovijedanja, o “ludima”, koje Bog izabire da posrami mudrost svijeta (usp. 1.Kor 1,18-2,16).

<sup>45</sup> Usp. BENEDIKT XVI., *Porta fidei – Vrata vjere. Apostolsko pismo u obliku motuproprija pape Benedikta XVI. kojim se proglašava godina vjere* (16. I. 2012.), Zagreb, 2012., br. 2.

se zaustavljamo na formalnim i strukturnim pitanjima kao uzrocima ove krize, a zaboravljamo da osobito današnje vrijeme svjedoči više fundamentalnoj krizi vjere, unutarnoj krizi koja prolazi osobom svakoga pojedinoga čovjeka. Na ovu se krizu može odgovoriti jedino ako se okrenemo biblijskom utemeljenju vjere, tj. ako u promišljanju vjere krenemo od činjenice odnosa Boga i čovjeka, i to odnosa koji Bog započinje, a čovjek na nj odgovara. Pri tom se mora poći od objavljenoga Boga Biblije koji je Otac Gospodina našega Isusa Krista i naš otac. Uvijek se iznova, naime, pokazuje da temeljni problem vjere počiva na pitanju vjeruje li čovjek u pravoga Boga ili u svoje razumijevanje Boga.<sup>46</sup> Stoga pročišćivati svoje razumijevanje Boga u svjetlu objave znači pročišćivati svoju vjeru. A to sasvim konkretno znači promišljati kako cjelovito vjernički odgovoriti Bogu živomu koji je sasvim drukčiji od svih naših nutarnjih bogova i idola.

Drugo je polazište promišljanja naša suvremenost i čovjek našega vremena. Ako je problem današnjega čovjeka, kako se čini, ne u nedostatku nego u suvišku religioznosti, dakle u umnožavanju bogova koje onda vodi akutnom zaboravu živoga Boga, onda su životna iskustva sumnje, pitanja i paradoksa, iako izvanjski uočljiva pod vidom krize, zapravo veoma primjerena kršćanskoj vjeri. Kršćanska se vjera razumijeva kao hod za Bogom i njegovim pozivom. Na tom putu čovjek nailazi i na mjesta odmora i okrjepe, ali putu ponajprije pripada koraćanje i putovanje. Na putu se ne zadržava i ne boravi, nego se trajno pred očima drži cilj i odredište. Stoga ovaj hod ne može biti izravno gledanje, ako pod gledanjem razumijevamo dokidanje svake otajstvenosti, skrivenosti, nepojmljivosti i u konačnosti nedokučivosti i neobuhvatnosti. Ako govorimo o vjeri u pravoga objavljenoga Boga, Oca Gospodina našega Isusa Krista, koga ne želimo svoditi na razinu kumira i projekciju svojih trenutačnih želja, onda ona na svom putu sazrijevanja mora prolaziti i kroz navedena iskustva sumnje, pitanja i paradoksa.

Upravo ova iskustva ukazuju na duboku dinamiku odnosa čovjeka s Bogom, pokazuju da su i Bog i čovjek žive osobe koje se traže i čeznu za istinskim susretom. Ako ova iskustva razumijemo kao intenzivno traganje, trajno preispitivanje mogućnosti vlastitih stranputica, budnost i oprez, onda se

---

<sup>46</sup> Usp. JOHANN BAPTIST METZ, *Mystik der offenen Augen: Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg im Breisgau, 2011.

pokazuje da ona nisu negativna kriza nego produbljenje i uozbiljenje vjere, njezina ozbiljna prosudba i pročišćenje. Nasuprot tomu, prava kriza vjere, ona koju uglavnom na prvi pogled i ne doživljavamo kao krizu, a zbog te je prikrivenosti još opasnija, očituje se u gomilanju božanstava, a zaboravu živoga Boga, stoga u umnoživanju vlastitih pobožnosti, rituala i obreda, a indiferentnosti i gluhoći prema Bogu živomu. Očituje se u zaboravu da smo spašena djeca Božja, otkupljeni sinovi i kćeri jer je Bog bliskost i ljubav, ali iako tolika ljubav, ne stoji na raspolaganju ljudskoj mogućnosti, niti se nužno susreće na žrtvenicima i oltarima, pa makar i najuzvišenijima, koje smo sami podigli.

Polazeći od činjenice da je prvi čimbenik vjere Bog koji je u samoj svojoj biti otajstvo, a za čovjeka i najveća tajna, a cijeneći također i činjenicu da je i čovjek velika tajna samomu sebi, smijemo zaključiti da je i sama vjera veliko otajstvo i u najmanju ruku kompleksna i tajnovita stvarnost koju se ne smije svoditi na razinu banalnosti i pojednostavljenih određenja. Štoviše, vjera je možda najkompleksniji dijalog, prefino tkanje tisuća tankih niti poziva i odgovora, oduševljenja i sumnja, predanja i umora, rađanja i umiranja, posrtanja i dizanja, tkanje koje ne mora nužno biti na krivom putu ni onda kada je izvanjski prepoznatljivo samo kao zamršeno klupko. Dok god u vjeri hodimo, a ne u gledanju (usp 2. Kor 5,7), ne možemo govoriti o dovršenosti, savršenosti ili potpunoj jasnoći. Ili slikovito rečeno, dok smo na putu ne možemo biti na cilju. A iskustva sumnje, pitanja i paradoksa primjerena su ljudskom putu i autentična su oznaka stvarnoga hoda. Upravo ova iskustva pokazuju da je vjera "opredjeljenje za to da se u najdubljoj nutrini ljudske egzistencije nalazi nešto što ne može imati svoj temelj u vidljivu i opipljivu svijetu i što ne može odatle crpiti svoju snagu, jer se ta najintimnija jezgra u čovjeku nalazi u doticaju s nevidljivom zbiljom, i ta se zbilja pokazuje kao nužnost za ljudsku egzistenciju".<sup>47</sup>

<sup>47</sup> J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, str. 27.

## DOUBT, QUESTION AND PARADOX WITHIN THE CHRISTIAN FAITH

### *Summary*

Starting from the fact of contemporary crisis of faith and seeing it primarily as a crisis within every man, this work perceives two starting points for an appropriate theological response. The first starting point is turning to the biblical foundation of faith, i.e. apprehension of faith as a correct understanding of God, and the other is the contemporary man and his time. Therefore, in its analysis of the conditionality of the Christian faith, the work starts from the mystery of God which is not just the object of faith but the foundation of faith. The first part analyzes and summarizes the content of the Old Testament revelation of Yahweh God of Israel, his omnipotence and oneness, promise and faithfulness. The second part analyzes the New Testament revelation of love of God the Father, through his Son Jesus in the Holy Spirit. The Christian faith can be understood as a continuous journey with this Living God, as a response to the call, which, appropriately to mystery of God, but also to mystery of man, has to be comprehended through its multiple meaning.

In the third part, the work tries to present this multiple meaning of the believer's response analyzing the experiences of doubt, question and paradox as the experience within the faith, and it also tries to see the relationship between these experiences and nowadays highlighted crisis of faith. Through the analysis of biblical strongholds, philosophical considerations and most of all existential positions, the work concludes that these experiences, though externally manifested under the guise of crisis, are actually the onset of seriousness and purification of faith.

*Key words: crisis of faith, mystery of God, nearness of God, doubt, question, paradox.*